volum coordonat de

OVIDIU CARAIANI

Dreptate sau moralitate?

o introducere în filozofia politică a lui JOHN RAWLS

comunicare.ro

dreptate sau moralitate?
o introducere în filozofia politică a lui John Rawls

Volum coordonat de
Ovidiu Caraiani

dreptate sau moralitate?

o introducere în filozofia politică a lui John Rawls

comunicare.ro

Redactor: Lucian Pricop
Tehnoredactor: Olga Machin
Coperta colecției: Radu Gârmacea

Reprinted by permission of the publisher from A THEORY OF JUSTICE by John Rawls, 3-19, 40-46, 47-56, 78-86, 102-105, 118-139, 180-185, 214-220, 263-267, 456-464, 474-480, 506-514, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, Copyright © 1971, 1999 by the President and Fellows of Harvard College.

Toate drepturile asupra acestei versiuni aparțin Editurii Comunicare.ro, 2008

SNSPA, Facultatea de Comunicare și Relații Publice
Strada Povernei 6–8, București
Tel./fax: (021) 313 5895
E-mail: difuzare@comunicare.ro
www.editura.comunicare.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CARAIANI, OVIDIU
Dreptate sau moralitate? O introducere în filozofia politică a lui John Rawls / Catherine Audard, Rex Martin, Onora O'Neill, Thomas Pogge; trad.: Ovidiu Caraiani;
– București: Comunicare.ro, 2008
Bibliogr.
ISBN 978-973-711-142-5

I. Audard, Catherine
II. Martin, Rex
III. O'Neill, Onora
IV. Pogge, Thomas
V. Caraiani, Ovidiu (trad.)

14(73) Rawls, J.
929 Rawls, J.

Cuprins

Despre proiectul unei „utopii realiste“ / 9

SECȚIUNEA I: **John Rawls: O teorie a dreptății (fragmente)**

PARTEA I: **Teoria**

Capitolul I
Dreptatea ca imparțialitate (*justice as fairness*) / 17
1. Rolul dreptății / 17
2. Subiectul dreptății / 20
3. Ideea principală a teoriei dreptății / 24
4. Poziția originară și problema justificării / 28
9. Câteva observații despre teoria morală / 32

Capitolul II
Principiile dreptății / 35
10. Instituțiile și dreptatea formală / 35
11. Două principii ale dreptății / 38
15. Bunurile sociale primare ca bază a așteptărilor / 42
16. Poziții sociale relevante / 45

Capitolul III
Poziția originară / 49
20. Natura argumentului în favoarea concepțiilor dreptății / 49
24. Vălul de ignoranță / 51
25. Raționalitatea părților / 55
26. Raționamentul care conduce la cele două principii ale dreptății / 62

PARTEA A II-A: **Instituții**

Capitolul IV
Libertățile de bază egale pentru toți / 67
33. Libertatea de conștiință egală pentru toți / 67
39. Definirea priorității libertății / 70

Capitolul V
Distribuția / 77
46. Cazuri suplimentare referitoare la prioritatea dreptății / 77

PARTEA A III-A: **Scopuri**

Capitolul IX
Dreptatea ca bine / 79
79. Ideea de uniune socială (*social union*) / 79
82. Rațiunile în favoarea priorității libertății / 85
87. Remarci finale despre justificare / 90

SECȚIUNEA A II-A: **Studii critice**

Ovidiu Caraiani
Cât de imparțială este dreptatea ca imparțialitate? / 101
1. Dreptatea instituțiilor și dreptatea persoanelor / 102
2. Subiectul moral și scopurile sale / 106
3. Teoria politică a dreptății / 110
4. Neutralitate și consens / 112

Onora O'Neill
Despre metoda *Teoriei dreptății* / 119
1. Criterii constructive pentru raționamentul etic / 119
2. Dreptatea ca imparțialitate: „Poziția originară" / 121
3. Poziția originară: abstractizare sau idealizare? / 124
4. Acordul ipotetic și echilibrul reflectiv / 128
5. Ale cui judecăți bine chibzuite? / 129

Thomas Pogge
Esența demersului rawlsian / 133
1. Problema dreptății / 133

2. Relevanța structurărilor / 145
3. Consecinționismul concepției rawlsiene despre dreptate / 153

Rex Martin
De la *O teorie a dreptății* la *Liberalismul politic* / 165
1. Introducere / 165
2. Primul principiu: Libertățile de bază egale pentru toți / 166
3. Al doilea principiu: Dreptatea economică distributivă / 168
4. Poziția originară / 170
5. Câteva probleme dificile din *O teorie a dreptății* / 173
6. Noua teorie rawlsiană / 175
7. Consensul prin suprapunere parțială / 177

Catherine Audard
Stabilizând democrația:
propune Rawls o concepție despre cetățenie? / 183
1. „Fragilitatea" democrației / 183
2. Rawls despre „Rațiunea publică liberă" / 190
3. „Rațiunea publică" în context / 198
4. Eul moral „fragmentat" / 204
5. Elemente pentru o nouă concepție despre cetățenie în opera lui Rawls / 208
6. Concluzie / 210

Scrierile lui John Rawls / 213

Prezentarea autorilor studiilor / 215

Despre proiectul unei „utopii realiste"

John Rawls s-a născut la 21 februarie 1921, la Baltimore-Maryland, fiind al doilea dintre cei cinci fii ai soților William Lee și Anna Abell Rawls (născută Stump). Între 1939-1943 își face studiile la Universitatea Princeton și obține diploma de bachelor of art iar în următorii doi ani își va satisface serviciul militar la o bază a armatei americane din Oceanul Pacific. Urmează studiile doctorale tot la Princeton iar în 1950 își susține teza de doctorat: „A study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character" („Un studiu despre fundamentele cunoașterii etice cu referință la judecățile despre valoarea morală a caracterului") cu valoare programatică pentru opera sa de mai târziu. În același an devine preparator (instructor) la departamentul de filozofie de la Princeton și obține o bursă Fulbright (1952-1953) la Christchurch College, Oxford, unde îi cunoaște pe Austin, Berlin, Grice, Hampshire, Hare, Ryle, Strawson și Hart. În primii ani ai carierei sale universitare predă la Cornell University, la Harvard, ca profesor invitat, și la Massachusetts Institute of Technology, iar în 1962 este numit profesor de filozofie la Harvard unde rămâne până în 1991 când se pensionează. Ca o recunoaștere a meritelor sale profesionale și științifice primește titlul de John Cowles Professor (1974), apoi de James Brynant Conant University Professor (1979), succedându-i lui Kenneth Arrow, laureat al Premiului Nobel, și devine *doctor honoris causa* al universităților din Oxford (1983) și Princeton (1987). În 1999 primește Premiul „Rolf Schock" în domeniul logicii și filozofiei al Academiei Regale Suedeze și National Humanities Medal of Excelence. Se stinge din viață la 24 noiembrie 2002, lăsând moștenire destinul exemplar al unei vieți de filozof.

Vândută într-un tiraj de peste 250000 de exemplare numai în lumea anglo-americană, tradusă în 27 de limbi, studiată în universitățile americane, europene, dar și în Japonia și China, *A Theory of Justice* (1971, ediția a doua 1999) – opera fundamentală a lui John Rawls – a constituit o adevărată schimbare de paradigmă pentru filozofia morală și politică a secolului XX. Impresionantă prin rigurozitatea construcției, soliditatea întemeierii argumentelor, și caracterul sistematic care amintește de *Critica rațiunii pure*, cartea lui Rawls propunea o nouă concepție despre dreptate, *dreptatea ca*

imparțialitate (*justice as fairness*), ale cărei principii stabileau un nou ideal moral dincolo de diferitele accepțiuni ale binelui individual sau colectiv. Dacă în mod tradițional discursul politic despre dreptate era influențat covârșitor de doctrinele teleologice de sorginte aristotelică, despre bine, Rawls va căuta să descopere dacă este posibil să găsim un criteriu corect și echitabil al dreptății care să fie neutru în raport cu diferitele noastre doctrine morale, religioase sau filozofice. Pornind de la întrebarea (care este un leitmotiv al întregii sale opere) cum am putea să aflăm care este cea mai adecvată concepție morală despre dreptate pentru o societate democratică, își va construi demersul teoretic ca o alternativă la concepția utilitaristă care dominase mai bine de două secole etica și filozofia socială. Soluția propusă de utilitarism nu era satisfăcătoare din punct de vedere moral pentru că în numele „maximei fericiri" oamenii puteau fi lesne tratați drept mijloace pentru diverse scopuri comune. Pe de altă parte, contractualismul tradițional (Locke, Rousseau, Kant) nu pornea de la presupoziția unei egalități morale a indivizilor (ei erau inegali în privința resurselor, talentelor și puterii fizice) și de aceea contractul social era injust. Era nevoie de un nou procedeu contractualist care să elimine arbitrariul și inegalitățile naturale în stabilirea principiilor dreptății. Rawls va imagina o situație ipotetică, un soi de experiment mental, a unei poziții originare în care indivizi egali și rationali vor alege, făcând abstracție de binele lor personal, termenii fundamentali ai asocierii lor ulterioare încercând să răspundă la întrebarea: ce drepturi ar fi rațional să solicite pentru ei și pentru ceilalți în condițiile în care ar trebui să construiască o societate nouă, necunoscând nimic despre înzestrările lor și despre poziția viitoare în această societate, fiind astfel obligați să ajungă la o înțelegere reciproc avantajoasă cu ceilalți. Ei vor alege ținând cont de interesul lor de prim ordin, acela de a-și exercita cele două puteri morale fundamentale: a) capacitatea de a avea un simț al dreptății; b) capacitatea de a-și forma o concepție despre bine. Prima reflectă disponibilitatea noastră de a acționa urmând o concepție publică a dreptății pe care și ceilalți o recunosc și acceptă. A doua exprimă faptul că putem să ne formăm, să ne revizuim și să realizăm în mod rațional o anumită concepție despre binele și avantajul personal. În alegerea lor indivizii se vor ghida după regula maximin, căutând un criteriu care să garanteze cel mai bun rezultat dintre cele mai rele posibile (lat. maximum minimorum). În felul acesta, credea Rawls, vor ajunge să descopere care sunt principiile dreptății care trebuie să reglementeze aranjamentele noastre sociale și să asigure imparțialitatea instituțiilor față de diferitele noastre revendicări competitoare. Astfel, vor descoperi cele două principii ale dreptății: 1) fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cel mai cuprinzător sistem de libertăți de bază egale, compatibil cu un sistem similar de libertăți pentru toți; 2) inegalitățile sociale și economice trebuie să satisfacă două cerințe: a) să fie corelate cu funcții și poziții accesibile tuturor; b) să fie în mod rezonabil distribuite în beneficiul celor mai dezavantajați membri ai societății.[1] Primul principiu are prioritate în raport cu cel de-al doilea, întrucât libertățile de bază pot fi restrânse doar dacă este în propriul lor folos.

[1] Pentru o formulare completă a celor două principii, vezi John Rawls, *Political Liberalism*, ediția a doua, New York, Columbia Universitz Press, 1996, pp. 5-6.

Aceste principii constituie nucleul conceptului de dreptate care trebuie să fie trăsătura definitorie a structurii de bază a unei societăți bine ordonate. Structura de bază se referă la practicile și regulile care determină aspectele cele mai importante ale vieții sociale: decizia politică, producția și distribuția bunurilor și serviciilor și măsurile de protecție socială. De modul în care aceasta va reflecta principiile dreptății ca imparțialitate va depinde și felul în care vom construi instituții drepte. Credințele și valorile morale sunt esențiale pentru definirea planurilor noastre de viață, dar ele nu pot constitui o bază rațională pentru existența unui spațiu public împărtășit și accesibil tuturor.

Intenția lui Rawls, vorbind în termeni kantieni, a fost să determine condițiile care fac posibilă existența unei societăți drepte în general. În scrierile ulterioare, în special în *Political Liberalism*[2] (1993, ediția a doua 1996), răspunzînd diverselor critici, va restrânge această pretenție de universalitate propunând o concepție politică a dreptății care poate fi aplicată (doar) societăților democratice constituționale moderne. „Noua" concepție a dreptății pornea de la recunoașterea pluralismului rezonabil al acestor societăți, societăți care nu sunt formate doar din îngeri și diavoli, ci din oameni obișnuiți care își negociază permanent cadrele existenței lor sociale, deși împărtășesc doctrine morale, religioase sau filozofice incompatibile. În procesul negocierii ei trebuie să facă abstracție de acestea și să accepte constrângerile principiilor dreptății politice, nu pentru că sunt mai importante ci pentru că sunt singurele în măsură să garanteze existența unui spațiu al rezonabilității publice în care fiecare se poate bucura de statutul de cetățean liber și egal. În calitate de cetățeni avem obligația să construim o societate dreaptă și stabilă, altminteri ne putem întreba, parafrazându-l pe Kant, *dacă viața merită să fie trăită pe acest pământ*.[3] Dar în prima etapă a elaborării teoriei dreptății ca imparțialitate, era, cred, mai puțin important dacă ea putea fi aplicată societăților existente. Contractul ipotetic era modalitatea prin care Rawls a încercat să construiască o anumită concepție despre egalitate și consecințele ei în reglementarea justă a mecanismelor sociale. Această concepție răspundea cerinței fundamentale a liberalismului de a trata oamenii ca ființe libere și egale. Convingerea sa nestrămutată era că „fiecare persoană posedă o inviolabilitate întemeiată pe dreptate și pe care nu o poate nesocoti nici chiar bunăstarea societății ca întreg. Din acest motiv, dreptatea contestă faptul că pierderea libertății pentru câțiva poate fi justificată dacă duce la un bine mai mare pentru ceilalți".[4] Dacă proiectul acestei „utopii realiste", cum l-a definit însuși Rawls, ar putea duce la stabilirea celui mai moral criteriu public al dreptății sociale rămâne o chestiune deschisă și controversată la care volumul de față și-a propus să ofere un răspuns parțial.

Volumul se adresează cititorilor avizați, în special studenților și specialiștilor în filozofie și științe politice, cu intenția de a fi o introducere în studiul filozofiei lui Rawls. Întrucât

[2] Versiunea în limba română a fost realizată după ediția 1993, John Rawls, *Liberalismul politic*, trad. Mihai Dudaș, Mihai Mate, Vasile Mitu, Timișoara, Sedona, 1999.

[3] Vezi *Political Liberalism*, p. lxii.

[4] John Rawls, *A Theory of Justice*, ediția a doua, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 3.

nu există deocamdată o traducere în limba română a operei sale fundamentale, prima *Secțiune* cuprinde o selecție de texte din *A Theory of Justice* pe care le-am considerat semnificative pentru înțelegerea teoriei dreptății ca imparțialitate: rolul și subiectul dreptății, principiile dreptății și natura argumentului în favoarea lor, vălul de ignoranță și poziția originară. Un alt criteriu de selecție a urmărit pașii argumentației prin care se susțin principiile dreptății: justificarea raționalității părților în poziția originară, raționamentul prin care se ajunge la cele două principii, rațiunile în favoarea prioritații libertății, și remarcile finale despre justificare. Desigur, selecția a fost anevoioasă și nu are pretenția unei perspective perfect cuprinzătoare. Alte perspective ar fi putut oferi o alternativă mai fertilă.

Au existat numeroase dificultăți de traducere, în special a conceptelor de bază rawlsiene, pentru care am ales soluția păstrării expresiei originale între paranteze. Am preferat traducerea sintagmei *justice as fairness* prin *dreptatea ca imparțialitate* pentru că am considerat că exprimă mai „tare" intențiile lui Rawls. Alte posibilitații ar fi fost: „dreptatea ca nepărtinire" (pentru această variantă vezi A. Montefiore și V.Mureșan, ed., *Filosofia Morală Britanică*, București, Ed. Alternative, 1998) sau „dreptatea ca echitate" (A. Miroiu, ed., *Teorii ale Dreptății Sociale*, București, Ed. Alternative, 1996). Ultima variantă corespunde și traducerii franceze „justice comme equité" (J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, ediția a doua 1997). Probabil, preferința pentru dreptatea ca echitate se sprijină și pe constrângătoarea evidență etimologică: lat. aequitas = dreptate, echitate, egalitate – în fața legii (Gh. Guțu, *Dicționar Latin-Român*, București, Ed. Științifică, 1993). Cred că traducerea lui *fairness* prin echitate introduce o anumită conotație morală, un criteriu de apreciere a ceea ce ar trebui să fie dreptatea. Or, Rawls imaginează poziția originară în care se va decide asupra principiilor dreptății încercând să evite orice trimitere la criteriile valorice morale. S-ar putea folosi ca substitut *justice as a correct procedure* (ceea ce în românește ar presupune o sintagmă cam lungă), care accentuează ideea lui Rawls că principiile dreptății sunt alese în condiții de deplină corectitudine și obiectivitate. Alan Montefiore mi-a sugerat că un sinonim potrivit pentru expresia „it's fair" ar fi colocvialul „it's cricket" folosit de cunoscătorii acestui joc. Am tradus *right* în expresia *the priority of right over the good* prin *corect din punct de vedere moral*, respectiv *prioritatea a ceea ce este corect din punct de vedere moral asupra binelui.*

În *Secțiunea* a doua, dedicată studiilor critice, am propus, prin studiul *Cât de imparțială este dreptatea ca imparțialitate?*, o analiză a conceptului de dreptate ca imparțialitate din perspectiva caracterului său normativist și proceduralist, punând în evidență demersul prin care acesta a devenit elementul cheie al concepției rawlsiene despre rezonabilitatea spațiului public.

Onora O'Neill propune o reconstrucție a supozițiilor metodologice folosite de Rawls în *A Theory of Justice* care pune accentul pe constructivismul demersului său și pe implicațiile idealizărilor implicit asumate.

Studiul lui Thomas Pogge este o interpretare a dreptății ca imparțialitate din perspectiva criticii lui Nozick, în principal a acuzației acestuia că Rawls ia ca adevărate

tocmai tezele pe care vrea să le demonstreze, și anume teoriile dreptății distributive ca îndreptățire istorică.

Rex Martin prezintă argumentele în favoarea celor două principii ale dreptății, a principalelor obiecții critice și a soluțiilor pe care le aduce „noua teorie" a dreptății din *Political Liberalism*, în special conceptul de consens prin suprapunere parțială.

Contribuția lui Catherine Audard este centrată pe rolul conceptului de rațiune publică în fundamentarea consensului politic și pe criticile aduse concepției lui Rawls de post-marxism, comunitarianism, feminism, și de Habermas.

Mulțumesc încă o dată tuturor contributorilor pentru modul ireproșabil în care au colaborat la editarea acestui volum. Rex Martin m-a sprijinit esențial în finalizarea selecției din *A Theory of Justice* și mi-a dat numeroase sugestii importante pentru traducerea conceptelor de bază rawlsiene. Thomas Pogge mi-a pus la dispoziție materiale foarte utile despre viața și opera lui Rawls, de care m-am folosit în alcătuirea scurtei note biografice de început, și a răspuns cu generozitate și promptitudine la toate întrebările și mesajele mele electronice, cu subiect rawlsian, deseori sâcâitoare. Amândoi au fost de altfel invitați de Colegiul Noua Europă pentru o serie de conferințe și ateliere de teorie și filozofie politică în vara lui 2000, respectiv 2001. Fără acestea și fără suportul logistic de care am beneficiat ca bursier al Colegiului Noua Europă, între 1999-2002, ar fi fost greu de imaginat că aș fi putut duce la bun sfârșit acest volum. Catherine Audard și Alan Montefiore mi-au oferit prilejul multor ore de discuții substanțiale despre semnificația teoriei dreptății și despre modul în care aceasta a fost receptată în lumea anglo-saxonă.

Ovidiu Caraiani

SECȚIUNEA I:

John Rawls

O teorie a dreptății*

(fragmente)

* Traducerea tuturor fragmentelor a fost realizată după John Rawls, *A Theory of Justice*, ediția a doua, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999 (n. coord.).

Capitolul I: **Dreptatea ca imparțialitate** ***(justice as fairness)***

În acest capitol introductiv voi schița câteva din ideile principale ale teoriei dreptății pe care aș dori s-o dezvolt. (...) Voi începe cu descrierea rolului dreptății în cooperarea socială și printr-o scurtă prezentare a subiectului prim al dreptății, structura de bază a societății (*basic structure of society*). În continuare, voi prezenta ideea principală a dreptății ca imparțialitate, o teorie a dreptății care generalizează și duce la un înalt grad de abstractizare concepția tradițională a contractului social. Contractul este înlocuit cu o situație inițială, care încorporează anumite constrângeri procedurale impuse argumentelor menite să conducă la un acord inițial asupra principiilor dreptății. De asemenea, voi lua în discuție, pentru clarificare și diferențiere, concepțiile despre dreptate ale utilitarismului clasic și intuiționismului, și voi examina diferențele dintre ele și dreptatea ca imparțialitate. Obiectivul meu este să elaborez o teorie a dreptății care să fie o alternativă viabilă la aceste doctrine ce au dominat vreme îndelungată tradiția noastră filozofică.

1. Rolul dreptății

Dreptatea este cea dintâi virtute a instituțiilor sociale, așa cum este adevărul pentru sistemele de gândire. O teorie, oricât de elegantă sau economică, trebuie respinsă sau revizuită dacă nu este adevărată; la fel legile și instituțiile, oricât de eficiente sau de bine-organizate ar fi, trebuie să fie reformate sau abolite dacă sunt nedrepte. Fiecare persoană posedă o inviolabilitate întemeiată pe dreptate și pe care nu o poate nesocoti nici chiar bunăstarea societății ca întreg. Din acest motiv, dreptatea contestă faptul că pierderea libertății pentru câțiva poate fi justificată dacă duce la un bine mai mare pentru ceilalți. Prin urmare, într-o societate dreaptă, libertățile conferite de poziția de egalitate în drepturi a cetățenilor (*equal citizenship*)* sunt considerate ca de la sine

* *Equal citizenship* vizează îndeosebi egalitatea în drepturile civile și politice (n. coord.).

înțelese; drepturile garantate de dreptate nu sunt subiect al târguielii politice sau al calculelor legate de interesele sociale. Singurul fapt care ne permite să acceptăm o teorie eronată este lipsa uneia mai bune; în mod analog, o nedreptate este tolerabilă numai când este necesară pentru a evita una și mai mare. Fiind cele dintâi virtuți ale activităților umane, adevărul și dreptatea nu admit nici un fel de compromis.

Aceste propoziții par să exprime convingerea noastră intuitivă despre primatul dreptății. Fără îndoială, ele sunt exprimate într-o formă prea tare. În orice caz, vreau să văd dacă aceste afirmații, sau altele similare, sunt plauzibile și, dacă este așa, cum pot fi ele justificate. În acest scop este necesară elaborarea unei teorii a dreptății în lumina căreia aceste aserțiuni pot fi interpretate și evaluate. Voi începe prin a lua în considerație rolul principiilor dreptății. Pentru fixarea ideilor, să presupunem că o societate este o asociație mai mult sau mai puțin auto-suficientă, formată din persoane care, în relațiile lor, recunosc drept constrângătoare anumite reguli de comportament, și care de cele mai multe ori acționează în acord cu acestea. Să presupunem, mai departe, că aceste reguli specifică un sistem de cooperare conceput să promoveze binele celor care fac parte din el. Atunci, deși o societate este o întreprindere cooperativă destinată beneficiului reciproc, ea este marcată în mod specific, atât de un conflict, cât și de o identitate a intereselor. Există o identitate a intereselor atâta vreme cât cooperarea socială face posibilă o viață mai bună pentru toți, în comparație cu cea pe care ar avea-o prin propriile eforturi, dacă ar trebui să trăiască singuri. Există un conflict de interese atâta vreme cât persoanele nu sunt indiferente față de modul în care este distribuit beneficiul rezultat din activitatea lor colaborativă, întrucât fiecare preferă o parte cât mai mare uneia mai mici, pentru a-și realiza scopurile. Este necesar un set de principii pentru a alege între diferitele aranjamente sociale care determină această împărțire a avantajelor și pentru a garanta un acord privind distribuția adecvată a părților. Aceste principii sunt principiile dreptății sociale: ele ne oferă un mijloc pentru atribuirea drepturilor și datoriilor către instituțiile de bază ale societății și definesc distribuția specifică a beneficiilor și a sarcinilor cooperării sociale.

Să spunem, acum, că o societate este bine-ordonată (*well-ordered society*) atunci când nu este concepută doar pentru a promova binele membrilor ei, ci când este, de asemenea, guvernată efectiv de o concepție publică a dreptății. Adică, este o societate în care: (1) fiecare acceptă și știe că și ceilalți acceptă aceleași principii ale dreptății, iar (2) instituțiile sociale de bază satisfac în general, și sunt recunoscute ca satisfăcând, aceste principii. În acest caz, cu toate că oamenii ar putea să emită pretenții excesive unul asupra celuilalt, totuși ei recunosc un punct de vedere comun în funcție de care să poată fi evaluate pretențiile lor. Dacă înclinația oamenilor către interesele proprii face necesar ca ei să fie vigilenți unii față de ceilalți, simțul lor de dreptate publică face posibilă asocierea lor stabilă. O concepție împărtășită despre dreptate va stabili legăturile prieteniei civice (*civic friendship*) între indivizi cu obiective și scopuri diferite; dorința generală pentru dreptate limitează încercarea de urmărire a altor scopuri. Se poate considera că o concepție publică a dreptății constituie carta fundamentală a unei societăți bine-ordonate.

Societățile existente sunt, desigur, rareori bine-ordonate în acest sens, pentru că, de obicei, ceea ce este drept sau nedrept este obiectul unei dispute. În mod obișnuit, oamenii nu sunt de acord asupra principiilor care ar trebui să definească termenii de bază ai asocierii lor. Și cu toate acestea, dincolo de acest dezacord, putem spune că toți au o anumită concepție despre dreptate. Adică, ei înțeleg necesitatea unui set specific de principii și sunt pregătiți să-l susțină, principii care permit atribuirea drepturilor și îndatoririlor de bază, precum și determinarea a ceea ce ei vor considera că este o distribuție adecvată a beneficiilor și a sarcinilor cooperării sociale. Astfel, pare firesc să ne gândim la conceptul de dreptate ca fiind distinct de diferitele concepții ale dreptății, și ca fiind definit în funcție de rolul comun al acestor diferite seturi de principii, al acestor diferite concepții.[1] Cei care au concepții diferite despre dreptate pot, totuși, să fie de acord că instituțiile sunt drepte, dacă nu se fac diferențieri arbitrare între persoane în ceea ce privește atribuirea drepturilor și datoriilor de bază, și dacă regulile determină un echilibru adecvat între revendicările competitoare în ceea ce privește avantajele vieții sociale. Oamenii pot să fie de acord cu această descriere a instituțiilor drepte, atâta vreme cât noțiunile de diferențiere arbitrară și de echilibru adecvat, care sunt incluse în conceptul de dreptate rămân deschise pentru a fi interpretate de fiecare conform propriilor sale principii de dreptate. Aceste principii identifică asemănările și diferențele dintre persoane, care sunt relevante în determinarea drepturilor și datoriilor, și precizează care împărțire a avantajelor este cea potrivită. Evident, această distincție, între conceptul de dreptate, și diferitele concepții ale dreptății, nu pune probleme importante. Ea ne ajută doar să identificăm rolul principiilor dreptății sociale.

Oricum, existența unui anumit acord asupra concepțiilor despre dreptate nu este singura precondiție pentru o comunitate umană viabilă. Există alte probleme sociale fundamentale, în special cele legate de organizare, eficiență, și stabilitate. Astfel, planurile indivizilor trebuie să fie corelate între ele în așa fel, încât activitățile lor să fie compatibile unele cu altele, și să poată fi duse la bun sfârșit fără ca așteptările legitime ale fiecăruia să fie puternic înșelate. Mai mult, finalizarea acestor planuri trebuie să ducă la realizarea unor scopuri sociale cu mijloace care sunt eficiente și compatibile cu dreptatea. Și, în fine, schema cooperării sociale trebuie să fie stabilă: oamenii trebuie să i se supună mai mult sau mai puțin cu regularitate și să se conformeze în mod voluntar la regulile sale de bază; când apar infracțiuni, ar trebui să existe forțe stabilizatoare care să prevină violările ulterioare și să încerce să restabilească acordul. Este evident că aceste trei probleme sunt legate de cea a dreptății. Dacă nu există un anumit acord asupra a ceea ce este drept și nedrept, va fi mult mai dificil ca indivizii să-și coordoneze planurile în mod eficient pentru a fi siguri că vor putea fi menținute aranjamentele în beneficiul reciproc. Neîncrederea și resentimentul erodează legăturile de civilitate, iar suspiciunea și ostilitatea îi determină pe oameni să acționeze în maniere pe care altfel le-ar evita. Astfel, în timp ce rolul particular al concepțiilor

[1] Aici îl urmez pe H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 155-159.

despre dreptate este să precizeze drepturile și îndatoriile de bază și să determine repartiția adecvată, modul în care o anumită concepție îndeplinește acest rol are efecte directe asupra problemelor eficienței, organizării și stabilității. În general, nu putem să evaluăm o concepție despre dreptate doar în funcție de rolul său distributiv, oricât de util ar fi acesta în identificarea conceptului de dreptate. Trebuie să luăm în considerație conexiunile sale mai largi; chiar dacă dreptatea are o anumită prioritate, fiind cea mai importantă virtute a instituțiilor, totuși, în condițiile în care două concepții despre dreptate sunt la fel de importante, va fi preferată acea concepție care, prin consecințele ei mai largi, este mai dezirabilă.

2. Subiectul dreptății

Despre multe lucruri se spune că sunt drepte sau nedrepte: nu numai despre legi, instituții și sisteme sociale, ci și despre diferite tipuri de acțiuni particulare incluzând decizii, judecăți și imputații. De asemenea, noi numim atitudinile sau dispozițiile persoanelor, ca și persoanele în sine, drepte sau nedrepte. Subiectul nostru este, însă, dreptatea socială. Pentru noi, subiectul prim al dreptății este structura de bază a societății sau, mai exact, felul în care instituțiile sociale cele mai importante distribuie drepturile și datoriile fundamentale, și determină repartizarea avantajelor rezultate din cooperarea socială. Prin instituții sociale înțeleg constituția politică și principalele aranjamente economice și sociale. Astfel, protecția legală a libertății de gândire și de conștiință, piețele concurențiale, proprietatea privată în sfera mijloacelor de producție, și familia monogamă sunt exemple de instituții sociale majore. Instituțiile majore, luate împreună într-o singură schemă, definesc drepturile și datoriile oamenilor și influențează planurile lor de viață, ceea ce ei se așteaptă să devină și șansele lor de-a reuși. Structura de bază este subiectul prim al dreptății, pentru că efectele ei sunt atât de profunde și prezente chiar de la început. Ideea intuitivă pe care o propun aici este că această structură conține poziții sociale variate și că oamenii născuți în poziții diferite au așteptări diferite de la viață, determinate, parțial, atât de sistemul politic, cât și de circumstanțele economice și sociale. În felul acesta, instituțiile societății favorizează anumite puncte de pornire în raport cu altele. Acestea sunt, în mod deosebit, inegalități profunde. Ele nu numai că sunt persistente, dar afectează și șansele inițiale ale oamenilor în viață; în plus, nu este posibil să fie justificate prin apelul la noțiunile de merit sau răsplată. Tocmai acestor inegalități, presupuse ca inevitabile în structura de bază a oricărei societăți, trebuie să li se aplice în primă instanță principiile dreptății. Aceste principii vor determina, apoi, alegerea unei constituții politice și a principalelor elemente ale sistemului economic și social. Dreptatea unei scheme sociale depinde, în mod esențial, de modul în care sunt atribuite drepturile și datoriile fundamentale, precum și de oportunitățile economice și condițiile sociale din diferitele sectoare ale societății.

Scopul cercetării noastre este limitat în două moduri. În primul rând, sunt interesat de un caz special al dreptății. Nu voi lua în considerație caracterul drept al instituțiilor

și practicilor sociale în general, și nici justețea dreptului națiunilor (*law of nations**) și a relațiilor dintre state, nici măcar în treacăt (§ 58). Prin urmare, dacă se presupune că noțiunea de dreptate se aplică ori de câte ori este vorba de o repartizare a ceva privit în mod rațional ca avantajos sau dezavantajos, atunci noi suntem interesați doar de un singur aspect al acestei aplicări. Nu avem nici un motiv să presupunem în avans că principiile care satisfac structura de bază vor fi valabile în toate cazurile. Aceste principii pot să nu fie valabile în cazul regulilor și practicilor asociațiilor private, sau al grupurilor sociale mai puțin cuprinzătoare. Ele pot să fie irelevante în cazul diferitelor convenții și obișnuințe informale ale vieții cotidiene; se poate chiar ca ele să nu explice clar caracterul drept sau, mai mult, caracterul corect și echitabil al aranjamentelor cooperative voluntare sau al procedurilor pentru realizarea înțelegerilor contractuale. Dreptul națiunilor poate implica principii diferite la care se ajunge într-un mod diferit. Voi fi satisfăcut dacă va fi Scopul cercetării noastre este limitat în două moduri. În primul rând, sunt interesat de un caz special al dreptății. Nu voi lua în considerație caracterul drept al instituțiilor și practicilor sociale în general, și nici justețea dreptului națiunilor (*law of nations*) și a relațiilor dintre state, nici măcar în treacăt (§ 58). Prin urmare, dacă se presupune că noțiunea de dreptate se aplică ori de câte ori este vorba de o repartizare a ceva privit în mod rațional ca avantajos sau dezavantajos, atunci noi suntem interesați doar de un singur aspect al acestei aplicări. Nu avem nici un motiv să presupunem în avans că principiile care satisfac structura de bază vor fi valabile în toate cazurile. Aceste principii pot să nu fie valabile în cazul regulilor și practicilor asociațiilor private, sau al grupurilor sociale mai puțin cuprinzătoare. Ele pot să fie irelevante în cazul diferitelor convenții și obișnuințe informale ale vieții cotidiene; se poate chiar ca ele să nu explice clar caracterul drept sau, mai mult, caracterul corect și echitabil al aranjamentelor cooperative voluntare sau al procedurilor pentru realizarea înțelegerilor contractuale. posibil să formulăm o concepție rezonabilă despre dreptate pentru structura de bază a societății concepută pentru momentul actual ca un sistem închis, izolat de celelalte societăți. Semnificația acestui caz special este evidentă, și nu are nevoie de explicații. Este firesc să presupunem că o dată ce avem o teorie întemeiată pentru acest caz, celelalte probleme ale dreptății vor fi mai ușor de tratat grație acestei teorii. Făcând modificările necesare, o asemenea teorie ar putea oferi cheia pentru rezolvarea unora din aceste alte probleme ale dreptății.

Cealaltă limitare a discursului nostru este dată de faptul că, in cele mai multe situații, analizez principiile dreptății care trebuie să reglementeze o societate bine-ordonată. Se presupune că fiecare acționează corect și își aduce contribuția la menținerea instituțiilor drepte. Deși dreptatea poate fi, după cum a spus Hume, o virtute prudentă și pizmuitoare, totuși ne putem întreba cum ar trebui să arate o societate

* *Law of nations* se referă la problema dreptății în relațiile dintre state, la aspectele cuprinse în *dreptul internațional* (n. coord.).

perfect dreaptă.[2] De aceea, am luat în considerație, în primul rând, ceea ce am numit teoria conformității stricte la principiile dreptății, în opoziție cu teoria conformității parțiale (§§ 25, 39). Cea din urmă studiază principiile care ne determină modul în care facem față nedreptății. Ea include subiecte precum teoria pedepsei, doctrina războiului drept, și justificarea diferitelor forme de opoziție la regimurile nedrepte, de la nesupunerea civilă și obiecția de conștiință, până la rezistența armată și revoluție. De asemenea, sunt incluse aici și chestiunile referitoare la dreptatea compensatorie și la punerea în balanță a unei forme de nedreptate instituțională în raport cu alta. Evident, problemele puse de teoria conformității parțiale sunt constrângătoare și urgente. Acestea sunt lucruri cu care ne confruntăm în viața cotidiană. Dar rațiunea pentru care am început cu teoria despre condițiile ideale este că ea ne oferă, cred, singura bază pentru o înțelegere sistematică a acestor probleme mai constrângătoare. De exemplu, discuția despre nesupunerea civilă se bazează pe această teorie (§§ 55-59). În orice caz, plec de la supoziția că nu există nici o altă cale pentru realizarea unei înțelegeri mai profunde, și că problema naturii și scopurilor unei societăți perfect drepte constituie partea fundamentală a teoriei dreptății.

Să admitem, acum, că noțiunea de structură de bază este întrucâtva imprecisă. Nu este întotdeauna clar ce fel de instituții sau trăsături ale lor trebuie incluse în structura de bază. Dar este prematur să ne facem griji pentru acest lucru. Voi începe prin examinarea principiilor care se aplică efectiv la ceea ce face parte în mod cert din structura de bază înțeleasă intuitiv; apoi, voi încerca să extind aplicarea acestor principii astfel încât să acopere ceea ce par să fie elementele principale ale acestei structuri. S-ar putea ca în final să se dovedească că aceste principii sunt perfect generale, deși acest lucru este puțin probabil. Este suficient însă că ele se aplică în cazurile cele mai semnificative pentru dreptatea socială. Ceea ce trebuie reținut este că o concepție a dreptății pentru structura de bază are o valoare intrinsecă. Ea nu trebuie respinsă pe motivul că principiile sale nu sunt întotdeauna satisfăcătoare.

Astfel, o concepție a dreptății sociale trebuie privită ca oferind în primul rând un criteriu in funcție de care trebuie evaluate aspectele distributive ale structurii de bază a societății. Prin urmare, acest principiu nu trebuie confundat cu principiile care definesc celelalte calități ale structurii de bază, și ale aranjamentelor sociale generale, caracterul lor eficient sau ineficient, liberal sau non-liberal, și multe alte calități, precum și dacă sunt drepte sau nedrepte. O concepție exhaustivă care definește principiile pentru toate calitățile structurii de bază, și care indică valoarea acestora când se află în conflict, este mai mult decât o concepție despre dreptate; este un ideal social. Principiile dreptății sunt doar o parte, probabil cea mai importantă, a unei asemenea concepții. Un ideal social, în schimb, este corelat cu o concepție despre societate, cu o viziune despre modul în care trebuie înțelese obiectivele și scopurile cooperării sociale. Diferitele concepții ale dreptății sunt rodul diferitelor idei pe care le avem

[2] D.Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, L.A. Selby-Bigge (eds.), a doua ediție (Oxford, Oxford University Press, 1902), secțiunea III, partea a treia, p. 184.

despre societate pe fundalul unor viziuni competitoare despre necesitățile naturale și despre posibilitățile pe care le oferă viața omenească. Pentru a înțelege pe deplin o concepție a dreptății trebuie să facem explicită concepția despre cooperarea socială din care aceasta este derivată. Dar în această operațiune nu trebuie să pierdem din vedere rolul particular al principiilor dreptății sau al subiectului prim la care ele se aplică.

În aceste remarci preliminare am făcut distincția între conceptul de dreptate, definit ca un echilibru adecvat între revendicările competitoare, și concepția despre dreptate constituită dintr-un ansamblu de principii corelate care au ca scop identificarea elementelor relevante ce determină acest echilibru. De asemenea, am caracterizat dreptatea ca fiind doar o parte a unui ideal social, deși teoria pe care o propun, evident, lărgește sensul comun al conceptului de dreptate. Această teorie nu este o descriere a semnificației comune, ci o interpretare a anumitor principii distributive care se aplică structurii de bază a societății. Presupun că orice teorie etică suficient de completă trebuie să includă principiile referitoare la această problemă fundamentală iar aceste principii, oricare ar fi ele, constituie doctrina dreptății specifică unei teorii etice. Conceptul de dreptate este definit astfel de rolul pe care principiile sale constitutive îl au în atribuirea drepturilor și datoriilor și în repartiția adecvată a avantajelor sociale. O concepție a dreptății este o interpretare a acestui rol.

Or, această interpretare pare să nu corespundă cu tradiția. Cred, totuși, că nu este așa. Sensul cel mai precis pe care l-a dat Aristotel dreptății, și din care derivă cele mai cunoscute formulări, este acela de a ne abține de la *pleonexia*, adică să nu obținem avantaje pentru noi înșine, însușindu-ne ceea ce aparține celuilalt, proprietatea, recompensa, funcția, etc., sau refuzând unei persoane ceea ce i se cuvine, îndeplinirea unei promisiuni, plata unei datorii, respectul pe care îl merită, ș.a.m.d.[3] Evident, această definiție este construită pentru a se aplica acțiunilor, iar persoanele sunt considerate drepte în măsura în care ele posedă, ca o trăsătură permanentă a caracterului lor, o dorință constantă și efectivă de a acționa drept. Este clar că definiția lui Aristotel presupune o interpretare a ceea ce aparține în mod propriu unei persoane și a ceea ce i se cuvine. Or, cred că aceste îndreptățiri sunt derivate foarte des din instituțiile sociale și din așteptările legitime pe care acestea le produc. Nu există nici un motiv să credem că Aristotel n-ar fi de acord cu această afirmație, și cu siguranță el are o concepție despre dreptatea socială care să dea socoteală de aceste revendicări. Definiția pe care am adoptat-o este destinată a fi aplicată în mod direct celui mai important caz, acela al dreptății structurii de bază. Nu există nici un conflict cu noțiunea tradițională de dreptate.

[3] *Nicomachean Ethics*, 1129b-1130b5. Am urmărit interpretarea lui Gregory Vlastos, „Justice and hapiness in *The Republic*", în *Plato: A Collection of Critical Essays*, editată de Vlastos (Garden City, N. Y., Doubleday and Company, 1971), vol. 2, pp. 70 și urm. Pentru o discuție despre dreptate la Aristotel, vezi W. F. R. Hardie, *Aristotel's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), cap. X.

3. Ideea principală a teoriei dreptății

Scopul meu este să înfățișez o concepție a dreptății care generalizează și duce la un grad înalt de abstractizare teoria bine cunoscută a contractului social așa cum o găsim la, să spunem, Locke, Rousseau, și Kant.[4] Pentru a realiza acest lucru, nu trebuie să concepem contractul originar ca unul în care intră o societate particulară, sau care stabilește o formă particulară de guvernământ. Ideea călăuzitoare este, mai degrabă, aceea că principiile dreptății valabile pentru structura de bază a societății constituie obiectul acordului inițial. Acestea sunt principiile pe care persoanele libere și raționale, preocupate să-și urmărească propriile interese, le vor accepta într-o poziție originară de egalitate, care definește termenii fundamentali ai asocierii lor. Aceste principii trebuie să reglementeze toate acordurile viitoare; ele specifică tipurile de cooperare socială în care se poate intra, și formele de guvernământ ce pot fi stabilite. Voi denumi acest fel de a trata principiile dreptății, teoria dreptății ca imparțialitate.

În consecință, trebuie să ne imaginăm că cei care sunt angajați în cooperarea socială aleg împreună, printr-un singur act colectiv, principiile care trebuie să atribuie drepturile și datoriile fundamentale, și să determine împărțirea beneficiilor sociale. Oamenii trebuie să decidă în avans asupra regulilor care vor reglementa revendicările unuia asupra celuilalt, și care trebuie să fie carta fundamentală a societății lor. După cum fiecare persoană trebuie să decidă, printr-o reflecție rațională, ce anume constituie binele său, adică ce sistem de scopuri este rațional să fie urmărit, tot așa un grup de persoane trebuie să decidă, o dată pentru totdeauna, ce anume trebuie să conteze pentru ele ca drept și nedrept. Alegerea pe care oamenii raționali trebuie s-o facă în această situație ipotetică de libertate egală, presupunând pentru moment că problema pusă de această alegere are o soluție, va determina principiile dreptății.

În teoria dreptății ca imparțialitate, poziția originară de egalitate corespunde stării naturale din teoria tradițională a contractului social. Această poziție originară nu este concepută, desigur, ca o stare de lucruri istorică reală, și cu atât mai puțin ca o formă primitivă a culturii. Ea trebuie înțeleasă ca o situație pur ipotetică, astfel caracterizată încât să conducă la o anumită concepție a dreptății.[5] Una din trăsăturile esențiale ale

[4] Așa cum sugerează textul, voi lua *The Second Treatise of Government* al lui Locke, *The Social Contract* al lui Rousseau, și scrierile etice ale lui Kant, începând cu *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, ca definitorii pentru tradiția contractualistă. Prin toată măreția sa, *Leviathan*-ul lui Hobbes ridică probleme speciale. O privire istorică generală este furnizată de J. W. Gough, *The Social Contract*, ed. II (Oxford, The Clarendon Press, 1957), și de Otto Gierche, *Natural Law and the Theory of Society*, traducere și introducere de Ernest Barker (Cambridge, The University Press, 1934). O prezentare a viziunii contractualiste ca în primul rând o teorie etică, poate fi găsită la G. R. Grice, *The Grounds of Moral Judgment*, (Cambridge, The University Press, 1967). Vezi de asemenea, § 19, nota 30.

[5] Kant în mod explicit consideră că acordul inițial este ipotetic. Vezi *The Metaphysics of Morals*, partea I (Rechtslehre), în mod special §§ 47, 52; și partea a II a eseului „Concerning the Common Saying: This Maybe True in Theory but it Does Not Apply in Practice", în *Political Writings*, ed. Hans Reiss și trad. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), pp. 73-87, („Despre sentința: acest lucru poate fi corect în teorie, însă nu funcționează în practică", în M. Flonta, H.-K. Keul, ed., *Filozofia practică a lui Kant*, Iași, Polirom, 2000, pp. 110-118-n. coord.). Vezi Georges Vlachos, *La Pensee politique de Kant* (Paris, Presses Universitaires de France, 1962), pp. 326-335; și J. G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right* (London, Macmillan, 1970), pp. 109-112, 133-136.

acestei situații este că nimeni nu știe care este locul său în societate, poziția sau statutul social, nici măcar cât de norocos a fost în distribuția însușirilor și abilităților naturale, inteligența sa, forța, etc. Voi presupune chiar că părțile nu știu nici care sunt concepțiile lor despre bine sau înclinațiile lor psihologice particulare. Principiile dreptății sunt alese în spatele unui văl de ignoranță. Acesta ne asigură că nimeni nu este avantajat sau dezavantajat, în alegerea principiilor dreptății, de consecințele înzestrării naturale sau ale contingenței circumstanțelor sociale. Atâta vreme cât toți sunt situați în aceeași poziție, și nimeni nu va putea să conceapă principiile pentru a-și favoriza propria condiție, principiile dreptății sunt rezultatul unei înțelegeri sau negocieri corecte și echitabile (*fair*). Astfel, date fiind circumstanțele acestei poziții originare, simetria relațiilor tuturor cu fiecare, această situație inițială este corectă și echitabilă pentru indivizi ca subiecți morali, ca ființe raționale având scopuri proprii și, voi presupune, capabile să aibă un simț al dreptății. Se poate spune că această poziție originară este status quo-ul inițial adecvat și, prin urmare, acordul fundamental la care s-a ajuns aici este corect și echitabil. Aceasta explică proprietatea termenului de „dreptate ca imparțialitate": ea exprimă ideea că principiile dreptății au fost convenite într-o situație inițială care este corectă și echitabilă. Această sintagmă nu înseamnă că noțiunile de dreptate și de imparțialitate sunt același lucru, la fel cum sintagma „poezia ca metaforă" nu înseamnă că noțiunea de poezie și cea de metaforă sunt identice.

Teoria dreptății ca imparțialitate începe, așa cum am spus, cu cea mai generală dintre toate alegerile pe care indivizii le pot face împreună, și anume, cu alegerea principiilor prime ale unei concepții a dreptății care trebuie să determine apoi toate observațiile critice și reformele ulterioare ale instituțiilor. Putem presupune că în continuare, fiind aleasă o concepție a dreptății, ei vor alege o constituție și o procedură legislativă care să adopte legi, ș.a.m.d., în concordanță cu principiile dreptății asupra cărora s-a ajuns la un acord inițial. Mediul nostru social este drept atunci când sistemul de reguli care-l definește este rezultatul unei asemenea secvențe de acorduri ipotetice. În plus, admițând că poziția originară determină un set de principii (că va fi aleasă o concepție particulară a dreptății), va fi adevărat, atunci, că ori de câte ori aceste principii vor fi realizate în cadrul instituțiilor sociale, protagoniștii vor putea să-și spună unul altuia că ei cooperează pe baza unor termeni la care ar fi consimțit dacă ar fi fost indivizi liberi și egali și ale căror relații reciproce ar fi fost corecte și echitabile. Ei pot să considere că aranjamentele lor îndeplinesc condițiile stipulate într-o situație inițială care încorporează constrângeri rezonabile și larg acceptate asupra alegerii principiilor. Recunoașterea generală a acestui fapt poate furniza baza pentru o acceptare publică a principiilor corespunzătoare ale dreptății. Evident, nici o societate nu poate fi o schemă de cooperare în care indivizii să intre voluntar în sens literal; fiecare individ se află plasat de la naștere într-o poziție particulară, într-o societate particulară, iar natura acestei poziții îi afectează în mod concret perspectivele de viață. Totuși, o societate care satisface principiile dreptății ca imparțialitate se apropie cât se poate de mult de o societate bazată pe cooperarea voluntară, pentru că întrunește principiile la care indivizi liberi și egali ar consimți în condiții care sunt corecte și

echitabile. În acest sens, membrii ei sunt ființe autonome, iar obligațiile pe care ei le recunosc sunt auto-impuse.

Una din trăsăturile teoriei dreptății ca imparțialitate este că privește părțile aflate în situația inițială ca fiind raționale și dezinteresate reciproc*. Aceasta nu înseamnă că părțile sunt egoiste, adică indivizi care au numai anumite tipuri de interese, să zicem legate de avuție, prestigiu, și dominație. Dar ele sunt concepute ca nefiind interesate de interesele celorlalți. Trebuie să presupunem că ele sunt astfel concepute încât până și obiectivele lor spirituale pot fi opuse, în felul în care pot fi opuse obiectivele celor de religii diferite. Mai mult, conceptul de raționalitate trebuie conceput pe cât posibil în sensul restrâns (din teoria economică standard), de alegere a celor mai eficiente mijloace pentru scopurile date. Voi modifica într-o anumită măsură acest concept, după cum va fi explicat mai departe (§ 25), dar trebuie evitată introducerea oricărui element etic controversat. Situația inițială trebuie caracterizată cu ajutorul stipulațiilor larg acceptate.

În elaborarea concepției dreptății ca imparțialitate o sarcină esențială este, evident, aceea de a determina care principii ale dreptății vor fi alese în poziția originară. Pentru a face acest lucru, trebuie să descriem amănunțit această situație și să formulăm cu grijă problema alegerii pe care o comportă. Mă voi ocupa de aceste chestiuni în capitolele imediat următoare. Totuși, se poate observa că din moment ce principiile dreptății sunt concepute ca decurgând dintr-un acord inițial, într-o situație de egalitate, rămâne ca problemă deschisă dacă poate fi recunoscut, de asemenea, și principiul utilității. La prima vedere, pare puțin probabil ca indivizi care se consideră ei înșiși egali, având dreptul de a-și exprima revendicările unii în raport cu ceilalți, să consimtă la un principiu care poate să impună o diminuare a perspectivelor de viață a unora în numele unei sume mai mari de avantaje de care se bucură ceilalți. Din moment ce fiecare dorește să-și protejeze interesele și capacitatea de a-și promova propria concepție despre bine, nimeni nu va avea un motiv întemeiat să consimtă la o pierdere constantă a propriei satisfacții pentru a contribui la creșterea sumei totale a satisfacțiilor. În absența unor puternice și constante impulsuri altruiste, un om rațional nu va accepta o structură de bază numai pentru că maximizează suma algebrică a avantajelor, indiferent de efectele ei persistente asupra propriilor drepturi și interese fundamentale. De aceea, se pare că principiul utilității este inconsistent cu concepția cooperării sociale între indivizi egali pentru avantajul lor reciproc. El este inconsistent cu ideea de reciprocitate implicită în conceptul de societate bine-ordonată. Sau, cel puțin, așa voi încerca să demonstrez.

În schimb, voi susține că indivizii în situația inițială vor alege două principii, mai degrabă diferite: primul, impune egalitatea în atribuirea drepturilor și datoriilor fundamentale, în timp ce al doilea, susține că inegalitățile sociale și economice, de exemplu inegalitățile în ceea ce privește avuția și prestigiul, sunt drepte numai dacă au ca

* În sensul că părțile sunt, în mod reciproc, interesate doar de succesul acțiunilor lor personale, și indiferente față de succesul sau insuccesul celorlalți (n. coord.).

rezultat beneficii compensatorii pentru fiecare și, în mod particular, pentru cei mai puțin avantajați membri ai societății. Aceste principii exclud posibilitatea justificării instituțiilor prin invocarea argumentului că suferințele câtorva sunt compensate de un bine mai mare per ansamblu. Poate fi benefic, în anumite cazuri, ca unii să aibă mai puțin pentru ca alții să prospere, dar nu este drept. Nu există nici o nedreptate în faptul că unii câștigă un beneficiu mai mare, cu condiția ca prin aceasta situația persoanelor mai puțin norocoase să fie îmbunătățită. Ideea intuitivă aici este următoarea: atâta vreme cât bunăstarea tuturor depinde de o schemă de cooperare fără de care nimeni nu poate avea o viață satisfăcătoare, împărțirea avantajelor trebuie făcută în așa fel încât să stimuleze participarea de bună voie a tuturor celor implicați în această schemă, inclusiv a celor mai puțin bine situați. Cele două principii menționate par să constituie o bază corectă și echitabilă pornind de la care cei mai bine înzestrați, sau mai norocoși în ceea ce privește poziția lor socială, și pe care se poate spune că nici unii – nici ceilalți – nu o merită, se pot aștepta la o cooperare voluntară din partea celorlalți, în situația în care o anumită schemă de cooperare este o condiție necesară pentru bunăstarea tuturor.[6] O dată ce am decis să căutăm o concepție a dreptății care să ne împiedice să folosim șansa dată de înzestrarea naturală, sau de contingențele sociale, ca un atu în obținerea de avantaje politice sau economice, vom fi conduși către aceste principii. Ele sunt rezultatul faptului că am lăsat deoparte acele aspecte ale vieții sociale care pot fi considerate arbitrare dintr-un punct de vedere moral.

Oricum, problema alegerii principiilor este extrem de dificilă. Nu mă aștept ca răspunsul pe care îl voi sugera să fie satisfăcător pentru toată lumea. De aceea, este important să reținem de la început că teoria dreptății ca imparțialitate, asemenea altor concepții contractualiste, constă în două părți: (1) o interpretare a situației inițiale și a problemei alegerii pe care o comportă aceasta, și (2) un set de principii susceptibile de a fi obiectul unui acord. Cineva ar putea accepta prima parte a teoriei (sau una din variantele ei), dar nu și cealaltă, și invers. Conceptul de situație contractuală inițială ar putea părea rezonabil, și în același timp pot fi respinse principiile particulare propuse. Fără îndoială, aș vrea să demonstrez că cea mai adecvată concepție pentru această situație conduce efectiv la principiile dreptății care se opun utilitarismului și perfecționismului și că, în consecință, doctrina contractului oferă o alternativă la aceste concepții. Totuși, această afirmație este discutabilă, chiar dacă se admite că metoda contractualistă este o modalitate utilă pentru studierea teoriilor etice și pentru expunerea supozițiilor lor fondatoare. (...)

Meritul terminologiei contractualiste este că transmite ideea că principiile dreptății pot fi concepute ca unele pe care indivizii raționali le-ar alege și că, în acest fel, concepțiile despre dreptate pot fi explicate și justificate. Teoria dreptății este o parte, probabil cea mai importantă, a teoriei alegerii raționale. Pe lângă aceasta, principiile dreptății se ocupă de revendicările conflictuale legate de avantajele obținute prin cooperarea socială; ele se aplică la relațiile dintre mai multe persoane sau grupuri.

[6] Pentru formularea acestei idei intuitive îi sunt îndatorat lui Allan Gibbard.

Termenul de „contract" sugerează această pluralitate precum și condiția ca o împărțire adecvată a avantajelor să fie în acord cu principiile acceptate de toate părțile. Condiția cunoașterii publice* (*condition of publicity*) a principiilor dreptății este, de asemenea, sugerată de vocabularul contractualist. Astfel, dacă aceste principii sunt rezultatul unui acord, cetățenii au cunoștință despre principiile urmate de ceilalți. Este caracteristic pentru doctrinele contractului social să sublinieze natura publică a principiilor politice. (...)

O observație finală. Dreptatea ca imparțialitate nu este o teorie completă a contractului social. Deoarece este evident că ideea contractualistă poate fi extinsă la alegerea unui mai mult sau mai puțin întreg sistem etic, adică a unui sistem incluzând principii pentru toate virtuțile, nu numai pentru dreptate. În cele mai multe cazuri, voi lua în considerație numai principiile dreptății și pe cele strâns înrudite cu ele; nu voi face nici o tentativă de a discuta despre virtuți într-un mod sistematic. Evident, dacă teoria dreptății ca imparțialitate se va dovedi suficient de satisfăcătoare, următorul pas va fi studierea unei concepții mai generale sugerată de sintagma „corectitudinea morală ca imparțialitate" (*rightness as fairness*). Dar chiar și această teorie mai largă nu reușește să înglobeze toate relațiile morale, de vreme ce pare să includă numai relațiile noastre cu ceilalți oameni, și nu ține seama de problema pe care o pune comportamentul nostru față de animale și față de restul naturii. Nu pretind că noțiunea de contract oferă o modalitate de abordare a acestor probleme, care sunt cu siguranță de importanță capitală; și, de aceea, va trebui să le las deoparte. Trebuie să recunoaștem scopul limitat al teoriei dreptății ca imparțialitate și al viziunii generale pe care o exemplifică. Dar nu poate fi decis în avans, o dată ce au fost sesizate aceste dificultăți, în ce măsură trebuie revizuite concluziile sale.

4. Poziția originară și problema justificării

Am spus că poziția originară este status-quo-ul inițial adecvat care ne asigură că acordurile fundamentale la care s-a ajuns aici sunt corecte și echitabile. De aici și numele de „dreptate ca imparțialitate". Este evident, atunci, că o concepție a dreptății este mai rezonabilă sau mai justificabilă decât alta, dacă indivizii rationali aflați în situația inițială vor alege principiile acestei concepții în funcție de rolul pe care îl are conceptul de dreptate. Concepțiile despre dreptate trebuie să fie clasificate în funcție de capacitatea lor de a fi acceptate de indivizii astfel circumscriși. Înțeleasă în acest fel, chestiunea justificării este rezolvată prin punerea unei probleme a deliberării: va trebui să stabilim care principii ar fi rațional să fie adoptate dată fiind situația contractuală. Aceasta conectează teoria dreptății cu teoria alegerii raționale. (...)

Dar, cum trebuie să decidem care este interpretarea cea mai favorabilă? Presupun că există, dintr-un anumit punct de vedere, un acord suficient de larg asupra faptului

* Principiile dreptății trebuie să fie cunoscute și explicit recunoscute în mod public pentru a deveni elemente morale constitutive ale vieții sociale (n. coord.).

că principiile dreptății trebuie să fie alese în anumite condiții. Pentru a justifica o descriere particulară a situației inițiale se poate arăta că ea încorporează aceste presupoziții larg împărtășite. Se poate porni în argumentare de la premise slabe, dar larg acceptate, pentru a ajunge la concluzii mult mai precise. Fiecare din aceste presupoziții trebuie să fie în sine plauzibilă și naturală; unele pot părea banale sau chiar triviale. Scopul abordării contractualiste este să stabilească că, luate împreună, ele impun limite semnificative asupra principiilor acceptabile ale dreptății. Rezultatul ideal ar fi ca toate aceste condiții să determine un set unic de principii; dar voi fi satisfăcut dacă ele vor întruni cerințele necesare pentru a clasifica principalele concepții tradiționale ale dreptății sociale.

Atunci, nu vom putea fi induși în eroare de condițiile puțin cam neobișnuite ce caracterizează poziția originară. Problema, aici, este să clarificăm, pur și simplu, restricțiile ce par a fi rezonabil să fie impuse argumentelor în favoarea principiilor dreptății și, prin urmare, și principiilor însele. Astfel, pare rezonabil, și general acceptat, că nimeni nu trebuie să fie avantajat sau dezavantajat, în alegerea principiilor, de înzestrarea naturală sau de circumstanțele sociale. De asemenea, pare să fie general acceptat că va fi imposibil să ajustăm principiile la circumstanțele fiecărui caz în parte. În plus, trebuie să ne asigurăm că nici înclinațiile particulare, nici aspirațiile, și nici concepțiile fiecăruia despre binele propriu, nu vor afecta principiile adoptate. Scopul este de a exclude acele principii care ar putea fi propuse în mod rezonabil pentru a fi acceptate, oricât de mici ar fi șansele de reușită, dacă ele fac apel la anumite informații nerelevante din punctul de vedere al dreptății. De exemplu, dacă un om știe că a fost înstărit, ar putea să considere rațional să avanseze principiul conform căruia diferitele taxe necesare pentru măsurile de asistență socială pot fi socotite nedrepte; dacă știe că a fost sărac, mai mult ca sigur va propune principiul contrar. Pentru a se reprezenta restricțiile necesare, trebuie imaginată o situație în care fiecare este lipsit de acest fel de informații. Trebuie eliminate informațiile despre aceste contingențe care creează discordie între oameni și îi fac să se conducă după prejudecățile lor. În acest fel, se ajunge la vălul de ignoranță într-un mod firesc. Acest concept nu ne va crea nici o dificultate dacă avem clar în minte faptul că el este menit să exprime constrângerile asupra argumentelor noastre. Putem intra oricând în poziția originară, ca să zicem așa, urmând pur și simplu o anumită procedură, adică, pledând pentru principiile dreptății care sunt în concordanță cu aceste restricții.

Pare rezonabil să presupunem că părțile în situația inițială sunt egale. Adică, toți au aceleași drepturi în ceea ce privește procedura de alegere a principiilor; fiecare poate face propuneri, poate oferi argumente pentru acceptarea lor, ș.a.m.d. În mod evident, scopul acestor condiții este să reprezinte egalitatea între ființele umane ca persoane morale, ca ființe care au o concepție despre binele propriu, și care sunt capabile să aibă un simț al dreptății. Baza egalității este constituită de similaritatea dintre oameni în aceste două privințe. Sistemul de scopuri nu este ordonat după valoarea lor; se presupune că fiecare om are abilitatea necesară de a înțelege principiile adoptate, oricare ar fi acestea, și de a acționa în conformitate cu ele. Aceste condiții, împreună cu vălul de ignoranță, definesc principiile dreptății ca pe unele la care

ar consimți indivizii raționali, aflați într-o poziție de egalitate, și dornici să-și urmărească propriile interese, în situația în care se știe că nimeni nu este avantajat sau dezavantajat de contingențele sociale și naturale.

Oricum, există și un alt aspect al justificării unei anumite descrieri a poziției originare. Acesta este de a constata dacă principiile care vor fi alese se potrivesc cu convingerile noastre bine chibzuite despre dreptate, sau dacă le dezvoltă într-o manieră acceptabilă. Putem să observăm dacă aplicarea acestor principii ne va conduce la același fel de judecăți despre structura de bază a societății cu cele pe care le facem în mod intuitiv, și în care avem cea mai mare încredere; sau dacă, în situațiile în care judecățile noastre actuale sunt îndoielnice sau ezitante, aceste principii ne oferă o soluție pe care s-o putem accepta în urma reflecției. Există unele chestiuni care trebuie soluționate într-un anumit fel pentru a fi siguri de ele. De exemplu, suntem convinși că intoleranța religioasă și discriminarea rasială sunt chestiuni nedrepte. Suntem convinși că am examinat cu atenție aceste lucruri, și că am ajuns la ceea ce noi credem că este o judecată imparțială și care este puțin probabil să fie denaturată de o atenție excesivă acordată propriilor noastre interese. Aceste convingeri sunt puncte de reper provizorii cu care presupunem că trebuie să se potrivească orice concepție a dreptății. Dar suntem mai puțin siguri de ceea ce ar trebui să însemne o distribuție corectă a avuției și autorității. În această problemă trebuie să găsim o soluție pentru a ne înlătura îndoielile. Astfel, putem să verificăm o interpretare a situației inițiale în funcție de capacitatea principiilor ei de a acomoda convingerile noastre ferme, și de a fi o călăuză atunci când e nevoie.

În căutarea celei mai favorabile descrieri a acestei situații, vom proceda în ambele feluri. Vom începe cu descrierea ei în așa fel încât să corespundă condițiilor general împărtășite și, preferabil, slabe. Apoi, vom vedea dacă aceste condiții sunt suficient de tari pentru a produce un set semnificativ de principii. Dacă nu, va trebui să căutăm alte premise la fel de rezonabile. Dar dacă da, și aceste principii se potrivesc cu convingerile noastre bine chibzuite despre dreptate, atunci putem să ne declarăm satisfăcuți. Dar, probabil, vor exista discrepanțe. În acest caz, vom avea de ales. Fie putem să modificăm descrierea situației inițiale, fie putem să ne revizuim judecățile actuale, deoarece chiar și judecățile pe care le considerăm provizoriu ca puncte fixe sunt pasibile de a fi revizuite. Printr-un proces de ajustare, modificând uneori circumstanțele contractuale, iar alteori retractând judecățile făcute și conformându-le principiilor, presupun că vom găsi în final o descriere a situației inițiale care să exprime deopotrivă condițiile rezonabile, și să producă principiile ce se potrivesc cu judecățile noastre bine chibzuite, rearanjate cum se cuvine și ajustate. Consider această stare de lucruri ca un echilibru reflectiv (reflective equilibrium).[7] Este un echilibru, deoarece, în final, principiile și judecățile noastre coincid; și este reflectiv, pentru că știm căror principii li se conformează judecățile noastre, și știm care sunt premisele derivării lor.

[7] Procesul de ajustare reciprocă a principiilor și a judecăților chibzuite nu este specific filozofiei morale. Pentru remarci similare privind justificarea principiilor inferenței deductive și inductive, vezi Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955), pp. 65-68.

Pentru moment totul este în ordine. Dar acest echilibru nu este în mod necesar stabil. Este posibil să fie perturbat de examinarea ulterioară a condițiilor ce trebuie impuse în situația contractuală, și de cazurile particulare care ne pot determina să ne revizuim judecățile. Cu toate acestea, pentru moment, am făcut tot ce a fost posibil pentru a interpreta coerent și a ne justifica convingerile referitoare la dreptatea socială. Am ajuns la o concepție despre poziția originară.

Desigur, nu voi parcurge în mod efectiv toate etapele acestui proces. Totuși, putem să considerăm interpretarea poziției originare, pe care o voi prezenta, ca rezultat al unui asemenea curs ipotetic al reflecției. Ea reprezintă tentativa de a concilia într-o singură schemă, atât condițiile filozofice rezonabile care determină principiile, cât și judecățile noastre bine chibzuite despre dreptate. Pentru a se ajunge la interpretarea preferată a situației inițiale, nu există nici o situație în care să aibă rost să se facă apel la self-evidența, în sens tradițional, a concepțiilor generale sau a convingerilor particulare. Nu am pretenția că principiile dreptății pe care le propun sunt adevăruri necesare sau derivabile din asemenea adevăruri. O concepție a dreptății nu poate fi dedusă din premise sau condiții self-evidente impuse principiilor; în schimb, justificarea ei este o problemă de susținere reciprocă a mai multor considerații, a tuturor elementelor care se îmbină într-o singură perspectivă coerentă.

O remarcă finală. Intenția noastră este să susținem că anumite principii ale dreptății sunt justificate, deoarece au fost acceptate într-o situație inițială de egalitate. Pe de altă parte, am insistat asupra faptului că această poziție originară este pur ipotetică. Este firesc, atunci, să întrebăm de ce, dacă acest acord nu este niciodată finalizat în mod efectiv, am avea vreun interes moral, sau de altă natură, legat de aceste principii. Răspunsul este că, de fapt, noi acceptăm condițiile care sunt încorporate în descrierea poziției originare. Sau, dacă nu le acceptăm, am putea fi probabil convinși să le acceptăm, în urma unei reflecții filozofice. Pentru fiecare aspect al situației contractuale există rațiuni justificatoare. Astfel, ceea ce va trebui să facem este să asamblăm într-o singură concepție un număr de condiții care se aplică principiilor dreptății, și pe care suntem pregătiți, după a matură chibzuință, să le recunoaștem drept rezonabile. Aceste restricții exprimă ceea ce noi suntem dispuși să privim drept limite impuse asupra termenilor corecți și echitabili ai cooperării sociale. Prin urmare, o modalitate de a trata ideea poziției originare este să o privim ca pe un procedeu explicativ care rezumă semnificația acestor condiții, și ne ajută să deducem consecințele lor. Pe de altă parte, această concepție este și o noțiune intuitivă care sugerează propria ei elaborare, astfel încât influențați de ea suntem puși în situația de a defini mai clar punctul de vedere din care putem să înțelegem cel mai bine ce sunt relațiile morale. Avem nevoie de o concepție care să ne permită să anticipăm de departe obiectivul nostru: noțiunea intuitivă de poziție originară trebuie să îndeplinească acest rol pentru noi.[8]

[8] Henri Poincare remarcă: „Ne trebuie o facultate care să ne permită să vedem de departe țelul, și această facultate este intuiția." *La Valeur de la science* (Paris, Flammarion, 1909), p. 27.

9. Câteva observații despre teoria morală

În acest stadiu, pentru a preîntâmpina neînțelegerile, este oportun să discutăm pe scurt despre natura teoriei morale. Voi face aceasta, explicând mai amănunțit conceptul de judecată bine chibzuită care rezultă din echilibrul reflectiv, precum și rațiunile pentru care a fost introdus.[9] Să presupunem că fiecare persoană care a depășit o anumită vârstă și posedă capacitatea intelectuală necesară, își dezvoltă un simț al dreptății în circumstanțe sociale normale. Noi căpătăm o îndemânare în a judeca dacă lucrurile sunt drepte sau nedrepte și în a ne susține aceste judecăți prin rațiuni justificatoare. Mai mult decât atât, noi avem în mod obișnuit o anumită dorință de a acționa în acord cu aceste judecăți, și ne așteptăm ca și ceilalți să aibă o dorință similară. Evident, această capacitate morală este extraordinar de complexă. Pentru a realiza acest lucru, este suficient să remarcăm numărul potențial infinit și diversitatea de judecăți de care suntem în stare. Faptul că deseori nu știm ce să spunem, și că uneori suntem confuzi, nu diminuează capacitatea complexă pe care o avem.

Se poate imagina teoria morală, în primul rând (și subliniez caracterul provizoriu al acestei perspective), ca o tentativă de a descrie capacitatea noastră morală; sau, în cazul de față, se poate avea în vedere o teorie a dreptății care descrie simțul nostru de dreptate. O asemenea descriere nu înseamnă pur și simplu o listă de judecăți însoțite de rațiuni justificatoare, când acestea există, pe care suntem pregătiți să le facem despre instituții și acțiuni. Este necesară, mai degrabă, formularea unui set de principii care, atunci când se conjugă cu credințele noastre și sunt completate de cunoștințele noastre despre circumstanțe, ne va conduce la formularea acestor judecăți, și a rațiunilor lor justificatoare, în așa fel încât să aplicăm aceste principii în mod conștient și inteligent. O concepție a dreptății va caracteriza cu adevărat sensibilitatea noastră morală, atunci când judecățile obișnuite pe care le facem vor fi în acord cu principiile acesteia. Aceste principii pot servi ca părți ale premiselor unui raționament care ajunge la judecățile corespunzătoare. Nu vom înțelege ce este simțul nostru de dreptate până când nu vom ști, într-un mod cât de cât sistematic, și care acoperă o gamă largă de cazuri, ce sunt aceste principii.

Poate fi făcută, aici, o comparație utilă cu problema pusă de descrierea simțului gramatical pe care îl avem în legătură cu frazele limbii noastre materne.[10] În acest caz, scopul este caracterizarea abilității de a recunoaște frazele bine formate cu ajutorul principiilor clar formulate, care stabilesc aceleași distincții ca cele folosite de vorbitor în limba sa naturală. Se știe că această întreprindere necesită construcții teoretice care depășesc cu mult preceptele ad-hoc ale cunoștințelor noastre gramaticale explicite. Probabil, întâlnim o situație similară și în cazul teoriei morale. Nu există nici o rațiune să presupunem că simțul nostru de dreptate poate fi caracterizat adecvat cu ajutorul

[9] În această secțiune urmăresc punctul de vedere general din „Outline of a Procedure for Ethics", *Philosophical Review*, vol. 60 (1951).

[10] Vezi Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1965), pp. 3-9.

preceptelor familiare ale simțului comun, sau că poate fi dedus din cele mai simple principii ale învățării. O interpretare adecvată a capacităților morale va implica cu siguranță principii și construcții teoretice care depășesc cu mult normele și standardele folosite în viața cotidiană; s-ar putea chiar să necesite, de asemenea, o matematică relativ sofisticată. De aceea, ideea de poziție originară și cea de acord asupra principiilor, stabilit în poziția originară, pare să nu fie prea complicată sau inutilă. Într-adevăr, aceste noțiuni sunt, mai degrabă, simple și pot fi folosite doar ca un punct de plecare.

Dar, până acum, n-am spus nimic despre judecățile bine chibzuite. După cum s-a sugerat deja, ele fac parte din categoria acelor judecăți în care capacitățile noastre morale au cea mai mare șansă să se manifeste fără distorsiuni. Astfel, când decidem care din judecățile noastre trebuie să fie luate în considerație, putem să ne permitem să selectăm unele judecăți și să le excludem pe altele. De exemplu, putem să renunțăm la acele judecăți pe care le-am făcut ezitând, sau în care avem mai puțină încredere. La fel, putem să lăsăm deoparte acele judecăți pe care le-am făcut când am fost indispuși sau speriați, sau când am încercat să obținem un profit cu orice preț. Este posibil ca toate aceste judecăți să fie eronate, sau să fie influențate de o excesivă atenție acordată propriilor noastre interese. Judecățile bine chibzuite sunt pur și simplu judecățile formulate în condiții favorabile pentru exercitarea simțului dreptății, prin urmare, în condiții în care nu sunt valabile scuzele și explicațiile cele mai comune pentru greșelile făcute. Este de presupus că persoana care emite o judecată are abilitatea, oportunitatea, și dorința de a ajunge la o decizie corectă (sau, cel puțin, că nu are o dorință contrară). Mai mult decât atât, criteriile de identificare a acestor judecăți nu sunt arbitrare. Ele sunt, de fapt, similare cu cele care specifică judecățile bine chibzuite de orice fel. Or, din moment ce considerăm simțul dreptății ca pe o capacitate mentală, care implică exercițiul gândirii, judecățile relevante sunt cele exprimate în condiții favorabile pentru deliberare și pentru exercitarea capacității de a raționa în general.

Mă voi întoarce, acum, la noțiunea de echilibru reflectiv. În conformitate cu perspectiva provizorie asupra filozofiei morale pe care am propus-o, se poate spune că dreptatea ca imparțialitate este o ipoteză care susține că principiile ce vor fi alese în poziția originară sunt identice cu cele care corespund judecăților noastre bine chibzuite și, prin urmare, aceste principii descriu simțul nostru de dreptate. Dar, evident, această interpretare este prea simplificată. În descrierea simțului nostru de dreptate trebuie să ținem cont de probabilitatea ca judecățile bine chibzuite să fie, fără doar și poate, supuse la anumite neregularități și distorsiuni, în ciuda faptului că sunt formulate în condiții favorabile. Dacă îi prezentăm unei persoane o interpretare intuitiv atrăgătoare a simțului său de dreptate (care include, să spunem, diferite presupoziții rezonabile și naturale), este foarte posibil ca ea să-și revizuiască propriile judecăți, pentru a se conforma principiilor acestei interpretări, chiar dacă teoria nu se potrivește exact cu judecățile sale efective. Ea va fi dispusă să facă acest lucru în special dacă va putea găsi o explicație pentru fluctuațiile care îi subminează încrederea în judecățile sale inițiale, și dacă interpretarea propusă produce o judecată pe care o consideră pentru moment acceptabilă. Din punctul de vedere al teoriei morale, cea mai bună

interpretare a simțului dreptății al unei persoane, nu este una care se potrivește mai bine cu judecățile pe care și le-a formulat înainte de a analiza vreo concepție a dreptății, ci, mai degrabă, una care se potrivește cu judecățile sale, rezultate din echilibrul reflectiv. După cum am văzut, această stare este una la care se ajunge după ce o persoană a evaluat diferitele concepții propuse și, fie și-a revizuit judecățile în conformitate cu una dintre acestea, fie continuă să-și apere convingerile inițiale (și concepția corespunzătoare).

Oricum, există mai multe interpretări ale echilibrului reflectiv. Pentru că variațiile noțiunii depind de ceea ce se propune: fie îi prezentăm unei persoane numai acele descrieri care se potrivesc, mai mult sau mai puțin, cu judecățile sale existente, cu excepția unor diferențe minore, fie îi prezentăm toate descrierile posibile cu care este plauzibil ca judecățile sale să se poată potrivească, împreună cu argumentele filozofice relevante în favoarea lor. În primul caz, vom descrie simțul de dreptate al unei persoane, mai mult sau mai puțin așa cum este, chiar dacă vom avea în vedere eliminarea anumitor neregularități; în al doilea caz, s-ar putea ca simțul de dreptate al persoanei să sufere sau nu o schimbare radicală. Evident, acest al doilea tip de echilibru reflectiv este cel de care suntem interesați în filozofia morală. Este puțin probabil ca cineva să poată vreodată să atingă această stare. Chiar dacă este bine definită ideea tuturor descrierilor posibile și a tuturor argumentelor filozofice relevante (ceea ce este discutabil), tot nu putem să le examinăm pe fiecare în parte. Tot ceea ce putem face este să studiem concepțiile dreptății pe care le cunoaștem din tradiția filozofiei morale, și pe oricare altele ne-ar veni în minte, iar apoi să le evaluăm. Cam aceasta este ceea ce voi face și eu, întrucât în prezentarea teoriei dreptății ca imparțialitate voi compara principiile și argumentele ei cu cele ale câtorva doctrine bine cunoscute. În lumina acestor observații, dreptatea ca imparțialitate poate fi înțeleasă ca teoria care susține că cele două principii menționate anterior vor fi alese în poziția originară, fiind preferate altor concepții tradiționale ale dreptății precum, de exemplu, cele bazate pe utilitate sau pe ideea perfecțiunii; și că aceste principii se potrivesc mai bine cu judecățile noastre bine chibzuite decât aceste alternative acceptate. Astfel, teoria dreptății ca imparțialitate ne apropie mai mult de idealul filozofic; desigur, fără să-l atingă. (...)

Capitolul II: **Principiile dreptății**

10. Instituțiile și dreptatea formală

Subiectul prim al principiilor dreptății sociale este structura de bază a societății, modul de organizare a instituțiilor sociale majore într-o singură schemă de cooperare. Am văzut că aceste principii trebuie să guverneze atribuirea drepturilor și datoriilor în cadrul acestor instituții, și că trebuie să determine repartiția adecvată a beneficiilor și a sarcinilor cooperării sociale. Principiile dreptății valabile pentru instituții nu trebuie confundate cu principiile care se aplică indivizilor și acțiunilor lor în circumstanțe particulare. Aceste două feluri de principii se aplică la subiecți diferiți și trebuie examinate separat.

Prin instituție, voi înțelege un sistem public de reguli care definesc funcțiile și pozițiile sociale împreună cu drepturile și datoriile lor, cu împuternicirile și imunitățile lor, și alte asemenea. Aceste reguli arată că anumite forme de acțiune sunt autorizate, iar altele interzise; în caz de infracțiune, ele prevăd anumite pedepse și măsuri de protecție, ș.a.m.d. Ca exemple de instituții sau, mai general, de practici sociale, putem să luăm jocurile și ritualurile, procesele și parlamentele, piețele și sistemele de proprietate. O instituție poate fi concepută în două moduri: în primul rând, ca un obiect abstract, ca o posibilă formă de conduită exprimată printr-un sistem de reguli; în al doilea rând, ca realizare în gândirea și în comportamentul anumitor persoane, într-un anumit timp și loc, a acțiunilor specificate de aceste reguli. Există în cazul acesta o ambiguitate în a ști care este dreaptă sau nedreaptă: instituția ca realizare concretă, sau instituția ca obiect abstract? Pare mai indicat să spunem că instituția ca realizare concretă și administrată efectiv și imparțial este cea care poate fi dreaptă sau nedreaptă. Instituția ca un obiect abstract este dreaptă sau nedreaptă în sensul că oricare din realizările ei concrete ar putea fi drepte sau nedrepte.

O instituție există într-un anumit timp și loc, atunci când acțiunile specificate de ea sunt realizate regulat în concordanță cu acordul public asupra faptului că trebuie urmat sistemul de reguli care definește instituția. Astfel, instituțiile parlamentare sunt definite printr-un anumit sistem de reguli (sau familii de asemenea sisteme). Aceste reguli enumeră anumite forme de acțiune, de la modul de desfășurare a unei sesiuni parlamentare, până la votarea unui proiect de lege, sau stabilirea unei reguli de procedură. Diferitele tipuri de norme generale sunt organizate într-o schemă coerentă. O

instituție parlamentară există într-un anumit timp și loc, atunci când anumiți oameni execută acțiuni adecvate, angajându-se în aceste activități în maniera cerută, și recunosc înțelegerea lor reciprocă de a acționa în acord cu regulile la care trebuie să se supună.[11]

Când am spus că o instituție și, în consecință, structura de bază a societății este un sistem public de reguli, am vrut să spun că oricine face parte din ea știe ceea ce ar trebui să știe dacă aceste reguli, și participarea sa la activitatea pe care acestea o definesc, au fost rezultatul unui acord. O persoană care face parte dintr-o instituție știe ce anume cer regulile de la el și de la ceilalți. Ea știe, de asemenea, că și ceilalți știu acest lucru, și că ei știu că și ea știe acest lucru, ș.a.m.d. Este adevărat că această condiție nu este întotdeauna îndeplinită în cazul instituțiilor existente, dar ea este o supoziție rezonabilă care simplifică problema. Principiile dreptății trebuie să fie aplicate aranjamentelor sociale, înțelese ca fiind publice în acest sens. În situația în care regulile unui anumit subgrup din cadrul instituției sunt cunoscute doar de membrii acestuia, putem presupune că există o înțelegere ca cei care aparțin acestui grup să poată să-și stabilească reguli pentru ei înșiși, în măsura în care aceste reguli vizează scopuri general acceptate iar ceilalți nu sunt afectați nefavorabil de ele. Cunoașterea publică a regulilor unei instituții ne asigură că cei care fac parte din ea știu care sunt restricțiile impuse în comportamentul unuia față de celălalt, și care sunt acțiunile permise. Există o bază comună pentru determinarea așteptărilor reciproce. În plus, într-o societate bine-ordonată, una reglementată efectiv de o concepție împărtășită despre dreptate, există, de asemenea, o înțelegere publică referitoare la ceea ce este considerat drept și nedrept. Mai departe, voi face supoziția că principiile dreptății sunt alese știindu-se că ele trebuie să fie publice (§ 23). Aceasta este o condiție naturală în cadrul unei teorii contractualiste. (...)

Să presupunem că există o anumită structură de bază, iar regulile ei satisfac cerințele unei anumite concepții a dreptății. Noi înșine putem să nu-i acceptăm principiile; putem chiar să le găsim odioase și nedrepte. Dar ele sunt principii ale dreptății, în sensul că pentru acest sistem ele își asumă rolul dreptății: atribuie drepturile și datoriile fundamentale și determină împărțirea avantajelor rezultate din cooperarea socială. Să presupunem, de asemenea, că această concepție a dreptății este larg acceptată de societate, și că instituțiile sunt imparțiale și administrate cu consecvență de judecători și de alți funcționari. Adică, cazurile asemănătoare sunt tratate în același fel, asemănările și diferențele edificatoare sunt identificate în funcție de normele existente. Regula corectă, definită astfel de instituții, este acceptată în mod obișnuit și interpretată adecvat de autorități. Putem numi această imparțială și consecventă administrare a legilor și instituțiilor, dreptate formală, indiferent care sunt principiile ei concrete. Dacă concepem dreptatea ca exprimând întotdeauna un fel de egalitate, atunci dreptatea formală impune ca legile și instituțiile, în administrarea lor, să fie aplicate în mod egal (adică, în același fel) tuturor acelora care aparțin claselor specificate de ele. După cum a

[11] Pentru o discuție despre situația în care se poate spune că există reguli și sisteme legale, vezi H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 59 și urm., 106 și urm., 109-114.

subliniat Sidgwick, acest fel de egalitate este implicat în chiar noțiunea de lege sau de instituție, din moment ce această noțiune este concepută ca o schemă de reguli generale.[12] Dreptatea formală înseamnă aderență la principiu sau, cum au spus unii, obediență față de sistem.[13]

Este evident, adaugă Sidgwick, că legile și instituțiile pot să fie aplicate în mod egal și, totuși, să fie nedrepte. A trata în același fel cazuri asemănătoare, nu este o garanție suficientă pentru dreptatea concretă. Aceasta depinde de principiile în funcție de care se formează structura de bază. Nu există nici o contradicție în a presupune că o societate de sclavi sau de caste, sau una care sancționează cele mai arbitrare forme de discriminare, sunt administrate într-o manieră egală și consecventă, deși este puțin probabil să fie așa. Totuși, dreptatea formală, sau dreptatea ca regularitate, exclude formele semnificative de nedreptate. Întrucât, dacă se presupune că instituțiile sunt suficient de drepte, atunci este foarte important ca autoritățile să fie imparțiale și să nu fie influențate de considerații personale, financiare sau de altă natură, în rezolvarea cazurilor particulare. Dreptatea formală, în cazul instituțiilor legale, este pur și simplu un aspect al domniei legii care susține și garantează așteptările legitime. O formă de nedreptate este atunci când judecătorii și alți funcționari nu reușesc să respecte cu strictețe regulile adecvate, sau interpretările acestora, în arbitrarea revendicărilor. O persoană este nedreaptă în măsura în care este predispusă, prin caracter și înclinație, la asemenea acțiuni. Cu toate acestea, chiar și în situația în care legile și instituțiile sunt nedrepte, ar fi mai bine dacă în cele mai multe cazuri ele ar fi aplicate consecvent. În felul acesta, cei cărora li se adresează aceste legi vor ști cel puțin care sunt exigențele legii și vor putea să încerce să se protejeze în mod corespunzător; în timp ce, va fi o și mai mare nedreptate dacă cei deja dezavantajați vor fi tratați la fel de arbitrar în cazurile particulare, în care regulile ar trebui să le ofere o anumită securitate. Pe de altă parte, s-ar putea totuși să fie mai bine ca în cazurile particulare să facem derogări de la normele existente pentru a ameliora condiția celor tratați nedrept. Până unde suntem îndreptățiți să facem acest lucru, îndeosebi în detrimentul așteptărilor fundamentate pe încrederea în instituțiile existente, este una din chestiunile cele mai complicate ale dreptății politice. În general, tot ce se poate spune este că forța revendicărilor dreptății formale, a obedienței față de sistem, depinde în mod evident de dreptatea concretă a instituțiilor, și de posibilitățile de a le reforma.

Unii au susținut că, de fapt, dreptatea concretă și cea formală tind să formeze un cuplu și, prin urmare, cel puțin instituțiile vizibil nedrepte nu sunt niciodată, sau aproape niciodată, administrate imparțial și consecvent.[14] Este puțin probabil ca cei care susțin și câștigă de pe urma aranjamentelor nedrepte, și care contestă cu dispreț drepturile și libertățile celorlalți, să lase scrupulele legate de domnia legii să interfereze

[12] H. Sidgwick, *The Method of Ethics*, ediția a șaptea (London, Macmillan, 1907), p. 267.

[13] Vezi Ch. Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, trad. J. Petrie (London, Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 41. Edificatoare sunt primele două capitole, care reprezintă o traducere din lucrarea lui Perelman, *De la Justice* (Brussels, 1943), și în special pp. 36-45.

[14] Vezi Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964), cap. IV.

cu interesele lor în cazurile particulare. Caracterul inevitabil imprecis al legilor în general, și gama largă de posibilități oferită pentru interpretarea lor, încurajează o anumită arbitrarietate în luarea deciziilor, pe care numai loialitatea față de dreptate o poate diminua. De aceea, se susține că acolo unde găsim dreptatea formală, domnia legii și respectarea așteptărilor legitime, avem șanse să găsim la fel de bine și dreptate concretă. Dorința de a urma regulile imparțial și consecvent, de a trata cazurile asemănătoare în același mod, și de a accepta consecințele aplicării normelor publice, este intim legată de dorința, sau cel puțin de buna intenție, de a recunoaște drepturile și libertățile celorlalți și de a lua parte la împărțirea corectă și echitabilă a beneficiilor și a sarcinilor cooperării sociale. Există tendința ca cele două dorințe să se asocieze. Această afirmație este în mod sigur plauzibilă, dar n-o voi examina aici. Deoarece ea nu poate fi evaluată adecvat, atâta vreme cât nu știm care sunt cele mai rezonabile principii ale dreptății concrete, și în ce condiții vor fi dispuși oamenii să le recunoască și să trăiască conform lor. O dată ce vom fi înțeles conținutul acestor principii, și fundamentarea lor în rațiunea și atitudinile oamenilor, s-ar putea să fim în măsură să decidem dacă dreptatea concretă și cea formală sunt legate una de alta.

11. Două principii ale dreptății

Voi enunța, acum, într-o formă provizorie, cele două principii ale dreptății care presupun că vor fi acceptate în poziția originară. Prima formulare a acestor principii este conjecturală. Pe măsură ce vom înainta, voi lua în considerație diferite formulări și voi aproxima pas cu pas formularea finală, care va fi dată mult mai târziu. Presupun că, procedând în acest fel, va fi posibil ca expunerea să se desfășoare într-un mod firesc. Prima formulare a celor două principii sună în felul următor:

Primul principiu: fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cea mai cuprinzătoare schemă de libertăți de bază egale compatibilă cu o schemă similară de libertăți pentru ceilalți.

Al doilea principiu: inegalitățile sociale și economice trebuie să fie astfel aranjate încât (a) să existe o așteptare rezonabilă că vor fi în avantajul fiecăruia, și (b) să fie corelate cu poziții și funcții accesibile tuturor.

Există două fraze ambigui în formularea celui de-al doilea principiu, și anume, „în avantajul fiecăruia" și „accesibile tuturor". Determinarea mai precisă a sensului lor va conduce la o a doua formulare a principiului în §13. Versiunea finală a celor două principii este dată în §46; §39 se referă la interpretarea primului principiu.

Aceste principii se aplică, după cum am spus, la structura de bază a societății, și reglementează atribuirea drepturilor și datoriilor și distribuția avantajelor sociale și economice. Formularea lor presupune că, pentru obiectivele unei teorii a dreptății, structura socială poate fi concepută ca având două părți mai mult sau mai puțin distincte, primul principiu aplicându-se uneia dintre părți, iar al doilea celeilalte. Astfel, noi distingem între aspectele sistemului social care definesc și garantează libertățile de bază egale, și aspectele care specifică și stabilesc inegalitățile sociale și

economice. Este esențial să remarcăm că libertățile de bază sunt exprimate sub forma unei liste. Printre acestea, importante sunt libertatea politică (dreptul de vot și dreptul de a fi ales); libertatea de exprimare și de asociere; libertatea de conștiință și libertatea de gândire; libertatea persoanei, care include protecția împotriva agresiunii psihice și fizice și împotriva vătămării corporale (dreptul la viață și la integritate fizică și psihică); dreptul de a avea proprietate personală; și libertatea de a nu fi arestat și sechestrat în mod arbitrar, așa cum sunt definite prin conceptul de domnie a legii. Conform primului principiu, aceste libertăți trebuie să fie egale pentru toți.

Al doilea principiu se aplică, într-o primă aproximare, la distribuția venitului și a avuției, și la proiectarea organizațiilor care fac uz de diferențe în autoritate și responsabilitate. Deși nu este necesar ca distribuția avuției și a venitului să fie egală, ea trebuie să fie în avantajul fiecăruia și, în același timp, pozițiile de autoritate și responsabilitate trebuie să fie accesibile tuturor. Se poate aplica cel de-al doilea principiu menținând accesibile pozițiile și, apoi, sub rezerva acestei obligații, se aranjează inegalitățile sociale și economice, în așa fel, încât să beneficieze fiecare în parte.

Aceste principii trebuie să fie aranjate într-o ordine lexicală*, în care primul principiu are prioritate față de cel de-al doilea. Această ordonare înseamnă că încălcările libertăților egale de bază, protejate de primul principiu, nu pot fi justificate, sau compensate, de avantaje sociale și economice mai mari. Aceste libertăți au un domeniu central de aplicare în cadrul căruia ele pot fi limitate sau compromise numai când intră în conflict cu alte libertăți de bază. Nici una din aceste libertăți nu este absolută, din moment ce ele pot fi limitate atunci când intră în conflict unele cu celelalte; dar indiferent de cum sunt ajustate ele pentru a forma un singur sistem, acesta trebuie să fie același pentru toți. Este dificil, probabil chiar imposibil, să se specifice în mod complet aceste libertăți independent de circumstanțele particulare, sociale, economice, și tehnologice, ale unei societăți date. Ipoteza este că se poate inventa cu suficientă exactitate forma generală a unei asemenea liste pentru a susține această concepție a dreptății. Desigur, libertățile care nu sunt pe listă, de exemplu, dreptul de a deține anumite tipuri de proprietate (ca mijloacele de producție), și libertatea contractului așa cum este înțeleasă de doctrina laissez-faire-ului, nu sunt fundamentale: de aceea, ele nu sunt protejate de prioritatea primului principiu. În fine, referitor la al doilea principiu, distribuția avuției și a venitului, a pozițiilor de autoritate și responsabilitate, trebuie să fie consistentă atât cu libertățile de bază, cât și cu egalitatea șanselor.

Cele două principii au, mai degrabă, un conținut precis, iar acceptarea lor se bazează pe anumite presupoziții pe care trebuie, până la urmă, să încerc să le explic și să le justific. Pentru moment, trebuie observat că aceste principii sunt un caz special al unei concepții mai generale a dreptății care poate fi exprimată după cum urmează:

Toate valorile sociale – libertăți și șanse, venit și avuție, precum și bazele sociale ale respectului de sine – trebuie să fie distribuite în mod egal, cu excepția situației în care o distribuție inegală a unora dintre acestea, sau a tuturor, ar fi în avantajul fiecăruia.

* Aidoma modului în care așezăm cuvintele în ordine alfabetică (n. coord.).

Atunci, nedreptatea ar fi pur și simplu similară cu inegalitățile care nu sunt în beneficiul tuturor. Desigur, această concepție este extrem de vagă și necesită precizări.

Să presupunem, ca un prim pas, că structura de bază a societății distribuie anumite bunuri primare (*primary goods*), adică lucruri pe care probabil fiecare om rațional și le-ar dori. În mod normal, aceste bunuri sunt folositoare indiferent care este planul rațional de viață al unei persoane. Să presupunem, pentru a simplifica lucrurile, că bunurile primare principale aflate la dispoziția societății sunt drepturile, libertățile și șansele, veniturile și avuția. (Mai încolo, în partea a treia, respectul de sine ca bun primar va ocupa un loc central.) Acestea sunt bunuri primare sociale. Alte bunuri primare, precum sănătatea și vigoarea, inteligența și imaginația, sunt bunuri naturale; deși posesiunea lor este influențată de structura de bază a societății, ele nu sunt sub controlul ei direct. Să ne imaginăm, atunci, un aranjament inițial ipotetic în care toate bunurile sociale primare sunt egal distribuite: fiecare are aceleași drepturi și îndatoriri, iar venitul și avuția sunt împărțite în mod egal. Această stare de lucruri oferă un punct de referință pentru evaluarea schimbărilor utile. Dacă anumite inegalități în ceea ce privește avuția, și anumite diferențe în autoritate, vor îmbunătăți starea tuturor în comparație cu această situație ipotetică de pornire, atunci ei vor fi de acord cu concepția generală.

Or, este posibil, cel puțin teoretic, ca renunțând la unele din libertățile lor fundamentale, oamenii să fie suficient de compensați de câștigurile sociale și economice rezultate. Concepția generală a dreptății nu impune nici un fel de restricții asupra tipului de inegalități ce sunt permise; ea pretinde doar ca poziția fiecăruia să fie îmbunătățită. Nu este nevoie să presupunem ceva atât de drastic precum consimțământul la o condiție de sclavie. În schimb, să ne imaginăm că oamenii ar putea să fie dispuși să renunțe de bunăvoie la anumite drepturi politice, atunci când beneficiile economice sunt semnificative. Tocmai acest tip de tranzacție este exclus de cele două principii; întrucât principiile sunt aranjate într-o ordine lexicală, ele nu vor permite tranzacții între libertățile de bază și câștigurile economice și sociale, cu excepția situațiilor în care există circumstanțe atenuante (§§ 26, 29).

În cele mai multe cazuri, voi lăsa deoparte concepția generală a dreptății și, în schimb, voi examina cele două principii ordonate lexical. Avantajul acestei proceduri este că încă de la început este acceptată problema priorităților, și se face un efort pentru a se găsi principiile care să trateze această problemă. Atenția va fi îndreptată tot timpul către determinarea condițiilor în care ponderea absolută a libertății în raport cu avantajele economice și sociale, așa cum este definită de ordinea lexicală a celor două principii, ar putea fi rezonabilă. La prima vedere, această clasificare pare a fi un caz de excepție și prea particular pentru a fi de interes; dar există o justificare mai serioasă pentru ea decât apare la prima vedere. Sau, oricum, asta voi susține eu (§ 82). În plus, distincția dintre drepturile și libertățile de bază, și beneficiile economice și sociale, stabilește o diferență între bunurile sociale primare care sugerează o diviziune importantă în cadrul sistemului social. Desigur, distincțiile trasate și ordinea lexicală propusă sunt în cel mai bun caz doar aproximații. Există, cu siguranță, circumstanțe

în care ele nu sunt valabile. Dar este esențial să descriem clar liniile principale ale unei concepții rezonabile a dreptății; oricum, în multe situații, cele două principii aranjate în ordine lexicală pot să servească destul de bine.

Faptul că cele două principii se aplică instituțiilor are anumite consecințe. În primul rând, drepturile și libertățile de bază la care se referă aceste principii sunt cele ce sunt definite de regulile publice ale structurii de bază. Faptul că oamenii sunt sau nu liberi, este determinat de drepturile și datoriile stabilite de instituțiile majore ale societății. Libertatea reprezintă un anumit pattern al formelor sociale. Primul principiu pretinde pur și simplu că anumite tipuri de reguli, acelea care definesc libertățile de bază, se aplică fiecăruia în mod egal, și că ele permit cea mai cuprinzătoare libertate compatibilă cu o libertate similară pentru toți. Singura rațiune pentru limitarea libertăților de bază, și pentru a le face mai puțin cuprinzătoare, este că altminteri ar interfera unele cu altele.

În plus, atunci când principiile se referă la indivizi, și când pretind ca fiecare să câștige dintr-o situație de inegalitate, referirea se face la indivizii reprezentativi care ocupă poziții sociale diferite, sau funcții stabilite de structura de bază. De aceea, presupun că este posibil, când aplicăm cel de-al doilea principiu, să atribuim indivizilor reprezentativi care ocupă aceste poziții o așteptare referitoare la bunăstare. Această așteptare ne indică planurile lor de viață văzute din perspectiva poziției lor sociale. În general, așteptările indivizilor reprezentativi depind de distribuția drepturilor și datoriilor în ansamblul structurii de bază. Așteptările sunt legate între ele: făcând să se îmbunătățească perspectivele unui individ reprezentativ dintr-o anumită poziție, este posibil să facem să crească sau să scadă șansele indivizilor reprezentativi din celelalte poziții. Întrucât se aplică formelor instituționale, al doilea principiu (sau, mai degrabă, prima parte a lui) se referă la așteptările indivizilor reprezentativi. Nici unul dintre principii, după cum voi arăta mai departe (§ 14), nu se aplică la distribuția bunurilor particulare către indivizii concreți ce pot fi identificați după numele lor proprii. În sfera de aplicabilitate a principiilor nu intră situația în care cineva se preocupă de cum să aloce anumite bunuri pentru persoanele nevoiașe pe care el le cunoaște. Scopul lor este de a reglementa aranjamentele instituționale de bază. Nu trebuie să presupunem că există o similitudine, din punctul de vedere al dreptății, între repartiția administrativă a bunurilor către anumite persoane, și proiectarea adecvată a societății. Intuițiile noastre comune referitoare la prima situație pot să fie o călăuză proastă pentru cea de-a doua.

Or, al doilea principiu pretinde că fiecare persoană beneficiază de inegalitățile permise în cadrul structurii de bază. Aceasta înseamnă că trebuie să fie rezonabil pentru fiecare individ reprezentativ relevant, definit așa conform acestei structuri, ca el să prefere, atunci când consideră că ea funcționează bine, acele planuri ale sale care sunt legate de inegalitate, celor care nu sunt legate de ea. Nu este îngăduit să se justifice diferențele de venit, sau cele privitoare la pozițiile de autoritate și responsabilitate, pe motiv că dezavantajele celor dintr-o anumită poziție sunt depășite de avantajele celor dintr-o altă poziție. Cu atât mai puțin pot fi contrabalansate în acest fel încălcările libertății. Oricum, este evident că există nenumărate căi în care toți pot

să fie avantajați, dacă este luat ca punct de referință aranjamentul inițial de egalitate. Cum va trebui să alegem atunci dintre aceste posibilități? Principiile trebuie specificate în așa fel încât să implice o concluzie determinată.

15. Bunurile sociale primare ca bază a așteptărilor

(...) Voi începe cu o discuție despre așteptări și despre cum trebuie să fie ele evaluate.

Semnificația acestei chestiuni poate fi pusă în evidență printr-o comparație cu utilitarismul. Când este aplicată la structura de bază, această concepție ne cere să maximizăm suma algebrică a utilităților așteptate în raport cu toate pozițiile relevante. (...) Lăsând deoparte, pentru secțiunea următoare, chestiunea cum anume se definește o poziție relevantă, este evident că utilitarismul presupune o măsură relativ exactă a utilității. Nu numai că este necesar să avem un standard cardinal pentru fiecare individ reprezentativ, dar este de presupus că avem și o anumită metodă de corelare a scărilor de utilitate ale diferitelor persoane, dacă vrem să spunem că profiturile câtorva au o pondere mai mare decât pierderile altora. Este nerezonabil să cerem o mare precizie, dar aceste estimări nu pot fi lăsate doar pe seama intuiției noastre. Mai mult decât atât, ele ar putea să se bazeze pe noțiuni etice sau de alt tip, că să nu mai vorbim de prejudecăți și de interesul de sine, care pun sub semnul întrebării validitatea lor. Doar pentru simplul fapt că noi facem efectiv ceea ce numim comparații inter-personale ale bunăstării, nu înseamnă că și înțelegem baza acestor comparații, sau că trebuie să le acceptăm ca întemeiate. Pentru a lămuri aceste probleme este nevoie să oferim o explicație pentru aceste judecăți și să precizăm criteriile care stau la baza lor (§ 49). Pentru chestiunile ce privesc dreptatea socială va trebui să încercăm să găsim câteva rațiuni obiective pentru aceste comparații, unele pe care oamenii să le poată recunoaște și accepta. Cred că adevărata obiecție adusă utilitarismului stă în altă parte. Chiar dacă pot fi făcute comparații inter-personale, ele trebuie să reflecte valori pe care are sens să le urmărim. Controversa legată de comparațiile inter-personale tinde să pună în umbră adevărata problemă, și anume, dacă trebuie maximizată în primul rând fericirea totală (sau medie).

Principiul diferenței încearcă să stabilească rațiunile obiective pentru comparațiile inter-personale în două moduri. În primul rând, de vreme ce putem identifica pe cel mai dezavantajat individ reprezentativ, în continuare sunt necesare doar judecăți de ordine. Știm din ce poziție trebuie judecat sistemul social. Nu contează cât de dezavantajat este acest individ reprezentativ în comparație cu ceilalți. Nu vor apărea dificultăți suplimentare în aplicarea standardului cardinal, din moment ce nu sunt necesare alte comparații inter-personale. Atunci, principiul diferenței pretinde puțin de la judecățile noastre despre bunăstare. Nu trebuie să calculăm niciodată o sumă de avantaje implicând un standard cardinal. În timp ce comparațiile inter-personale calitative sunt făcute pentru a afla poziția cea mai de jos, pentru celelalte sunt suficiente judecățile de ordine ale unui singur individ reprezentativ.

În al doilea rând, principiul diferenței introduce o simplificare în ceea ce privește baza comparațiilor inter-personale. Aceste comparații sunt făcute în termenii așteptărilor

legate de bunurile sociale primare. De fapt, eu definesc aceste așteptări ca pur și simplu indicele acestor bunuri, pe care un individ reprezentativ are dreptul să le aștepte cu nerăbdare. Așteptările unui individ sunt mai mari decât ale altuia, dacă acest indice este mai mare pentru cineva în poziția sa. După cum am remarcat deja, este de presupus că bunurile primare sunt lucruri pe care un om rațional le dorește, indiferent de orice altceva mai dorește. Indiferent de detaliile planurilor raționale ale unui individ, este de presupus că există anumite lucruri din care el va prefera să aibă mai mult, decât mai puțin. Având o cantitate mai mare din aceste bunuri, oamenii pot în general să se asigure că au șanse mai mari de reușită în a-și realiza intențiile și în a-și afirma scopurile, oricare ar fi aceste scopuri. Bunurile primare sociale sunt, într-o accepțiune largă, drepturile, libertățile și șansele, venitul și avuția. (Un bun primar foarte important este simțul propriei valori; dar, pentru a simplifica, voi lăsa această chestiune pentru mai târziu, § 67.) Pare evident că aceste bunuri se potrivesc, în general, cu descrierea bunurilor primare. Ele sunt bunuri sociale din perspectiva legăturii lor cu structura de bază; libertățile și șansele sunt definite de regulile instituțiilor cele mai importante, și ele sunt cele care reglementează distribuția venitului și avuției.

Teoria despre bine, adoptată pentru a da socoteală de bunurile primare, va fi prezentată mai amplu în capitolul VII. Ea este una cunoscută, care merge până la Aristotel, și ceva de acest gen a fost acceptat și de filozofi, atât de diferiți în alte privințe, precum Kant și Sidgwick. Ea nu este contestată nici de doctrina contractului, și nici de utilitarism. Ideea principală este că binele unei persoane este determinat de ceea ce pentru el reprezintă cel mai rațional plan de viață pe termen lung, date fiind circumstanțe favorabile rezonabile. Un om este fericit atunci când are un succes mai mare sau mai mic în modul în care își realizează acest plan. Exprimat concis, binele înseamnă satisfacerea dorinței raționale. Trebuie să presupunem, atunci, că fiecare individ are un plan rațional de viață care este schițat în funcție de condițiile cu care el se confruntă. Acest plan este menit să facă posibilă satisfacerea armonioasă a intereselor sale. El programează activitățile, în așa fel, încât diferitele dorințe să poată fi împlinite fără piedici. La el se ajunge prin respingerea altor planuri care fie au probabil mai puține șanse de succes, fie nu asigură o astfel de realizare completă a scopurilor. Date fiind alternativele disponibile, un plan rațional este unul care nu mai poate fi îmbunătățit; nu există nici un alt plan care, luând în considerație toate aspectele, ar fi preferabil.

Să luăm în considerație câteva dificultăți. Evident, o problemă este construirea indicelui bunurilor sociale primare. Această problemă se simplifică considerabil, dacă presupunem că cele două principii ale dreptății sunt ordonate lexical. Libertățile de bază sunt întotdeauna egale, și există egalitatea corectă și echitabilă a șanselor (*fair equality of opportunity*)*; nu este necesar să punem în balanță aceste libertăți și drepturi cu alte valori. Bunurile sociale primare care variază în distribuția lor, sunt drepturile și prerogativele de autoritate, venitul și avuția. Dar dificultățile cauzate de natura

* Adică, presupunând că există o distribuție a înzestrărilor naturale, cei care au talente și motivații similare trebuie să aibă șanse egale, indiferent de poziția lor socială (n. coord.).

principiului diferenței nu sunt atât de mari precum ar părea la prima vedere. Singura problemă care ne interesează este aceea a indicelui pentru grupul cel mai puțin avantajat. Bunurile sociale primare de care se bucură ceilalți indivizi reprezentativi sunt ajustate pentru a ridica acest indice, desigur, în limitele restricțiilor obișnuite. Nu este necesar să definim în amănunt ponderea pozițiilor mai favorizate, din moment ce suntem siguri că ele sunt mai favorizate. Dar, în multe cazuri, acest lucru este ușor de făcut, de vreme ce în mod obișnuit cei favorizați au mai mult din fiecare bun primar distribuit inegal. Este suficient dacă știm cum afectează distribuția bunurilor către cei mai favorizați așteptările celor mai defavorizați. Atunci, problema indicelui se reduce considerabil la aceea a evaluării bunurilor primare pentru cei mai dezavantajați. Vom încerca să facem aceasta luând în considerație punctul de vedere al individului reprezentativ din acest grup, și întrebându-ne ce combinație de bunuri sociale primare ar fi rațional pentru el să prefere. Făcând aceasta, este evident că ne bazăm pe estimări intuitive. Dar nu putem să le evităm în totalitate.

O altă dificultate este aceasta. Se poate obiecta că așteptările nu trebuie definite totuși printr-un indice de bunuri primare, ci, mai degrabă, prin satisfacțiile la care se poate aștepta cineva când planurile sunt realizate cu ajutorul acestor bunuri. În definitiv, oamenii își găsesc fericirea tocmai în realizarea acestor planuri și, de aceea, estimarea așteptărilor nu poate fi întemeiată numai pe mijloacele disponibile. Totuși, teoria dreptății ca imparțialitate reprezintă o perspectivă diferită. Pentru că ea nu privește în spatele modului în care oamenii folosesc drepturile și șansele disponibile pentru a măsura, și cu atât mai puțin pentru a maximiza, satisfacțiile pe care ei le obțin. Nici nu încearcă să evalueze meritele relative ale diferitelor concepții despre bine. În schimb, ea presupune că membrii societății sunt persoane raționale capabile să-și adapteze concepțiile despre bine la situația lor. Nu este deloc necesar să comparăm valoarea concepțiilor diferitelor persoane, din moment ce se presupune că ele sunt compatibile cu principiile dreptății. Fiecăruia i se asigură o libertate egală în a-și urmări orice fel de plan de viață dorește, atâta timp cât nu încalcă cerințele dreptății. Oamenii își împart bunurile primare după principiul că unii pot avea mai multe bunuri, dacă le dobândesc pe căi ce îmbunătățesc situația celor care au mai puține. O dată ce aranjamentul este stabilit și funcționează, nu se mai pun întrebări despre satisfacția absolută sau despre perfecțiune. Este de remarcat că această interpretare a așteptărilor reprezintă, de fapt, un acord necesar pentru a compara situația oamenilor exclusiv în funcție de lucrurile de care este de presupus că ei vor avea nevoie pentru a-și îndeplini planurile. Aceasta pare calea cea mai potrivită pentru a stabili un etalon obiectiv și comun recunoscut public, și pe care persoanele rezonabile pot să-l accepte. Însă nu putem avea un acord similar asupra unui criteriu pentru estimarea fericirii, definită, să zicem, ca succesul oamenilor în realizarea propriilor planuri raționale, și cu atât mai puțin unul asupra valorii intrinseci a acestor planuri. Întemeierea așteptărilor pe bunurile primare reprezintă un alt procedeu simplificator. Aș vrea să remarc că această simplificare, cât și altele, sunt însoțite de un tip de explicație filozofică, deși aceasta nu este absolut necesară. Desigur, supozițiile teoretice trebuie să facă mai

mult decât doar să simplifice; ele trebuie să identifice elementele esențiale care explică faptele pe care vrem să le înțelegem. În mod similar, elementele unei teorii a dreptății trebuie să ilustreze trăsăturile morale fundamentale ale structurii sociale, și ar fi de dorit să ne asigurăm că nu vor fi lăsate deoparte vreunele din aceste trăsături. Voi încerca să urmez această regulă. Dar, chiar și așa, plauzibilitatea teoriei dreptății este pusă în evidență tot atât de mult de consecințele sale, cât și de acceptarea prima facie a premiselor sale. Într-adevăr, aceste aspecte nu pot fi separate în mod util și, de aceea, discuția despre chestiunile instituționale, în special în partea a doua, care la prima vedere poate părea că nu este una filozofică, este de fapt inevitabilă.

16. Poziții sociale relevante

În aplicarea celor două principii ale dreptății la structura de bază a societății se pleacă de la pozițiile anumitor indivizi reprezentativi, și se ia în considerație modul în care privesc ei sistemul social. Perspectivele celor situați în aceste poziții definesc un punct de vedere general adecvat. Dar, desigur, nu toate pozițiile sociale sunt relevante. Pentru că nu există, de exemplu, numai fermieri în general, ci fermieri care produc lapte, fermieri care cultivă grâu, fermieri care cultivă suprafețe întinse de pământ, și la fel pentru alte ocupații și alte grupuri în număr nedefinit. Nu vom putea avea o teorie coerentă și aplicabilă, dacă va trebui să luăm în considerație o asemenea multiplicitate de poziții. Evaluarea atâtor revendicări competitoare este imposibilă. Prin urmare, trebuie să identificăm anumite poziții ca fiind fundamentale în raport cu altele, și ca oferind un punct de vedere adecvat pentru evaluarea sistemului social. Astfel, alegerea acestor poziții devine parte a teoriei dreptății. Pe ce bază, totuși, vor fi identificate ele?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să avem clar în minte problema fundamentală a dreptății, și modul în care o tratează cele două principii. Subiectul prim al dreptății, așa cum am subliniat, este structura de bază a societății. Motivul este că efectele ei sunt foarte profunde și foarte persistente, și sunt prezente încă de la naștere. Această structură favorizează unele puncte de pornire în viață (*starting places*), în comparație cu altele, în împărțirea beneficiilor cooperării sociale. Tocmai aceste inegalități trebuie reglementate de cele două principii ale dreptății. O dată ce aceste principii sunt satisfăcute, pot să apară în mod firesc alte inegalități ca rezultat al acțiunilor voluntare ale oamenilor, în conformitate cu principiul asocierii libere. Astfel, pozițiile sociale relevante sunt, ca să zicem așa, pozițiile de pornire în viață generalizate și agregate adecvat. Prin alegerea acestor poziții pentru specificarea punctului de vedere general, se are în vedere ideea că cele două principii încearcă să diminueze arbitrarul șanselor naturale și al contingențelor sociale.

Presupun, atunci, că fiecare persoană ocupă, în cele mai multe cazuri, două poziții relevante: aceea definită de egalitatea în drepturi a cetățenilor, și aceea definită de locul său în distribuția venitului și avuției. Indivizii reprezentativi relevanți sunt, prin urmare, cetățeanul reprezentativ și reprezentanții acelora care au așteptări diferite față de bunurile primare inegal distribuite. De vreme ce presupun că, în general, în

celelalte poziții se intră voluntar, nu trebuie să luăm în considerație punctul de vedere al oamenilor din aceste poziții în evaluarea structurii de bază. În schimb, trebuie să adaptăm întreaga schemă pentru a se potrivi cu preferințele celor care sunt plasați în ceea ce am numit puncte de pornire în viață.

Structura de bază trebuie evaluată, în măsura în care este posibil, din poziția de egalitate în drepturi a cetățenilor. Această poziție este definită de drepturile și libertățile impuse de principiul libertăților de bază egale pentru toți și de principiul egalității corecte și echitabile a șanselor. Atunci când cele două principii sunt satisfăcute, toți cetățenii sunt egali și, astfel, fiecare ocupă această poziție. În acest sens, egalitatea în drepturi a cetățenilor definește un punct de vedere general. Problema arbitrării între libertățile fundamentale este rezolvată prin referire la acest punct de vedere general. Voi discuta aceste probleme în Capitolul IV. Dar, aici, trebuie reținut că multe chestiuni de politică socială pot fi luate în considerație pornind de la această poziție. Pentru că există chestiuni care privesc interesele tuturor și în raport cu care efectele pe le care creează distribuția sunt neînsemnate sau irelevante. În aceste cazuri poate fi aplicat principiul interesului comun. Conform acestui principiu, instituțiile sunt clasificate în funcție de cât de efectiv garantează condițiile necesare pentru ca toți să-și poată urmări în mod egal interesele, și de cât de eficient promovează scopuri comune care să fie, de asemenea, în beneficiul tuturor. Astfel, regulamentele rezonabile pentru menținerea securității și ordinii publice, sau măsurile pentru menținerea sănătății și siguranței publice, promovează interesul comun în acest sens. La fel acționează și eforturile colective pentru apărarea națională într-un război drept. Se poate sugera că menținerea sănătății și siguranței publice, sau dobândirea victoriei într-un război drept, are efecte distributive: cei cu așteptări mai mari beneficiază mai mult din moment ce au mai mult de pierdut. Dar, dacă inegalitățile sociale și economice sunt drepte, aceste efecte pot fi lăsate deoparte și poate fi aplicat principiul interesului comun. Punctul de vedere adecvat este cel al egalității în drepturi a cetățenilor.

Modul în care au fost definiți indivizii reprezentativi, pentru evaluarea inegalităților sociale și economice, este mai puțin satisfăcător. Pentru că dacă considerăm acești indivizi ca fiind caracterizați prin nivele de venit și avuție, presupun că aceste bunuri sociale primare sunt îndeajuns de corelate cu diferențele de autoritate și responsabilitate. Adică, presupun că cei care au, să zicem, o autoritate politică mai mare, sau cei cu mai multă responsabilitate în diferite asociații, sunt în general mai avantajați în celelalte privințe. Luată în ansamblu, această supoziție pare să fie suficient de întemeiată pentru scopurile noastre. Există, de asemenea, o problemă legată de câți astfel de indivizi reprezentativi să alegem, dar nu este una crucială, deoarece principiul diferenței selectează câte un reprezentant pentru câte un rol particular. Problema serioasă este cum să definim grupul cel mai puțin favorizat.

Pentru a simplifica lucrurile, să-i definim pe cei mai puțin avantajați drept aceia care sunt cel mai puțin avantajați în raport cu fiecare dintre cele trei tipuri principale de contingențe. Astfel, acest grup include persoanele care prin familie și origine socială sunt mai dezavantajate decât altele, ale căror înzestrări naturale (odată realizate) le

permit s-o ducă mai puțin bine, și cărora șansa și norocul le-au surâs mai puțin de-a lungul vieții, toate acestea în limite normale (așa cum voi arăta mai departe), și ținând cont de criteriile relevante care au în vedere bunurile sociale primare. Cu siguranță, în practică, vor fi necesare anumite clarificări și nuanțări, dar această definiție aproximativă a celor mai puțin avantajați exprimă sugestiv legătura cu problema contingenței, și este suficientă pentru scopurile noastre de moment. Voi presupune că fiecare are trebuințe fizice și capacități psihologice în limite normale, astfel încât nu apar probleme de asistență medicală pentru handicap mental. Pe lângă că am introdus prematur chestiuni care ne pot îndepărta de teoria dreptății, luarea în considerație a acestor cazuri dificile poate să producă o confuzie în percepția noastră morală care să ne facă să ne gândim cu detașare la persoane a căror soartă provoacă compasiune și anxietate. Problema principală a dreptății privește relațiile dintre aceia care, în viața cotidiană, sunt participanți deplini și activi în societate, și sunt legați între ei direct sau indirect de-a lungul întregii lor vieți. Astfel, principiul diferenței trebuie să fie aplicat cetățenilor angajați în cooperarea socială; dacă principiul eșuează în acest caz, atunci, probabil, va eșua în general.

Pare imposibil de evitat o anumită arbitrarietate în identificarea efectivă a grupului cel mai puțin avantajat. O posibilitate ar fi să se aleagă o poziție socială particulară, să spunem cea de muncitor necalificat, și apoi să se considere ca făcând parte din grupul cel mai defavorizat toți aceia care au aproximativ același nivel de venit și de avuție cu cei din această poziție, sau cei care au chiar mai puțin. Un alt criteriu este cel exprimat în termenii venitului și avuției relative, fără vreo referire la pozițiile sociale. De exemplu, toate persoanele care au mai puțin decât jumătate din venitul mediu pot fi privite ca cel mai dezavantajat segment. Acest criteriu depinde numai de jumătatea de jos a distribuției, și are meritul că focalizează atenția pe diferența socială dintre cei care au cel mai puțin și cetățenii care reprezintă media.[15] Fiecare din aceste criterii pare să se aplice la cei mai defavorizați în diferitele circumstanțe, și să ofere o bază pentru a determina la ce nivel poate fi stabilit un minim social rezonabil, pornind de la care, în conjuncție cu alte măsuri, societatea poate acționa pentru realizarea principiului diferenței. Toate procedurile sunt constrânse să fie într-o anumită măsură ad-hoc. Dar avem dreptul ca la un moment dat să invocăm ca argument și considerațiile practice, pentru că, mai devreme sau mai târziu, capacitatea argumentelor filozofice, sau de altă natură, de a face discriminări subtile trebuie să se epuizeze. Presupun că persoanele aflate în poziția originară înțeleg aceste chestiuni și evaluează în mod corespunzător principiul diferenței în comparație cu celelalte alternative.[16]

Atunci, pe cât posibil, teoria dreptății ca imparțialitate va evalua sistemul social din perspectiva poziției de egalitate în drepturi a cetățenilor și din cea a diferitelor nivele de venit și avuție. Totuși, uneori, va fi necesar să fie luate în considerație și perspectivele altor poziții. De exemplu, dacă există inegalități în ceea ce privește drepturile

[15] Pentru această definiție, vezi comentariul lui M.J. Bowman despre așa-zisul criteriu al lui Fuchs din „Poverty in an Affluent Society", *Contemporary Economic Issues*, ed. N.W. Chamberlain (Homewood, III, R.D. Irwin, 1969), pp. 53-56.

[16] Sunt îndatorat lui Scott Boorman pentru clarificarea acestei probleme.

fundamentale întemeiate pe caracteristici naturale fixe, aceste inegalități vor specifica pozițiile relevante. De vreme ce aceste caracteristici nu pot fi schimbate, pozițiile pe care le definesc vor conta ca puncte de pornire în structura de bază. De acest fel sunt distincțiile între sexe, și cele care depind de rasă și de cultură. Astfel, dacă, de exemplu, bărbații sunt favorizați în atribuirea drepturilor fundamentale, această inegalitate este justificată de principiul diferenței (în interpretarea generală) numai dacă este în avantajul femeilor și este acceptabilă din punctul lor de vedere. Condiții similare se aplică și în justificarea sistemelor de castă, sau a inegalităților rasiale și etnice (§ 39). Asemenea inegalități multiplică pozițiile relevante și complică aplicarea celor două principii. Pe de altă parte, aceste inegalități sunt rareori, sau probabil niciodată, în avantajul celor mai defavorizați și, prin urmare, într-o societate dreaptă va fi suficient de regulă un număr mai mic de poziții relevante.

Este esențial faptul că judecățile făcute din perspectiva pozițiilor relevante sunt mai importante decât revendicările pe care suntem înclinați să le facem în multe situații particulare. Nu oricine poate beneficia oricând de ceea ce implică cele două principii, dacă ne gândim la noi înșine în termenii pozițiilor noastre specifice. Și, în afară de cazul în care punctul de vedere al pozițiilor relevante are prioritate, va exista mereu o babilonie de revendicări competitoare. Astfel, cele două principii exprimă, în fapt, un acord necesar pentru ierarhizarea intereselor noastre care le conferă unora o pondere specială. De exemplu, persoanele angajate într-o anumită ramură industrială găsesc deseori că comerțul liber este contrar intereselor lor. Probabil industria n-ar putea să fie prosperă fără taxe și alte restricții. Dar dacă libertatea comerțului este de dorit din punctul de vedere al cetățenilor egali în drepturi, sau din punctul de vedere al celor mai puțin avantajați, ea este justificată și dacă temporar anumite interese mai specifice ar avea de suferit. Pentru că trebuie să fim de acord în prealabil asupra principiilor dreptății și asupra aplicării lor consistente din punctul de vedere al anumitor poziții. Nu există nici o modalitate de a garanta protecția fiecărui interes, în orice moment, o dată ce situația indivizilor reprezentativi este delimitată mai strict. Din moment ce am recunoscut anumite principii, și un anumit mod de aplicare a lor, suntem constrânși să le acceptăm consecințele. Desigur, aceasta nu înseamnă că se va îngădui ca rigorile comerțului liber să funcționeze fără nici un control. Dar aranjamentele pentru atenuarea lor trebuie considerate dintr-o perspectivă generală adecvată.

Pozițiile sociale relevante vor specifica, atunci, punctul de vedere general din care cele două principii ale dreptății trebuie aplicate la structura de bază. În acest fel sunt luate în considerație interesele fiecăruia, întrucât fiecare persoană este un cetățean egal și toți au un loc în distribuția venitului și avuției, sau în clasificarea caracteristicilor naturale fixe, care stau la baza diferențierilor. Pentru o teorie coerentă a dreptății sociale este necesară o anumită selecție a pozițiilor relevante, iar cele alese trebuie să fie în acord cu principiile prime ale acesteia. Prin selectarea așa-numitelor puncte de pornire, se urmărește diminuarea efectelor șanselor naturale și ale circumstanțelor sociale. Nimeni nu trebuie să beneficieze de pe urma acestor contingențe, cu excepția situației în care aceasta ar contribui la bunăstarea celorlalți.

Capitolul III: **Poziția originară**

20. Natura argumentului în favoarea concepțiilor dreptății

Ideea intuitivă a teoriei dreptății ca imparțialitate este de a reprezenta principiile prime ale dreptății ca fiind ele însele obiectul unui acord originar într-o situație inițială adecvat definită. Aceste principii sunt acelea pe care indivizii raționali, preocupați să-și promoveze interesele, le vor accepta în această poziție de egalitate pentru a stabili termenii de bază ai asocierii lor. Trebuie arătat, atunci, că cele două principii reprezintă soluția la problema alegerii pe care o pune poziția originară. Pentru aceasta, trebuie stabilit că un acord asupra acestor principii, având în vedere situația în care se află părțile, precum și informația de care dispun, credințele și interesele lor, este cea mai bună cale, în raport cu celelalte alternative disponibile, pentru ca fiecare individ să-și atingă scopurile.

Dar, evident, nimeni nu poate obține orice dorește; simplul fapt al existenței celorlalți împiedică acest lucru. Binele absolut pentru orice om ar fi ca toți ceilalți să se asocieze cu el pentru a-și realiza propria sa concepție despre bine indiferent care ar fi aceasta. Sau, dacă nu, ca toți ceilalți să fie obligați să acționeze în mod corect (*justly*), în timp ce el să poată acționa așa cum dorește. Dar, din moment ce nimeni nu va fi niciodată de acord cu asemenea termeni de asociere, aceste forme de egoism trebuie eliminate. În schimb, cele două principii ale dreptății par să fie o propunere rezonabilă. De fapt, aș vrea să demonstrez că aceste două principii sunt, ca să zicem așa, cel mai bun răspuns al fiecăruia la cerințele corespunzătoare ale celorlalți. În acest sens, alegerea acestei concepții a dreptății este unica soluție la problema pusă de poziția originară.

Acest mod de argumentare urmărește un procedeu cunoscut din teoria socială. Acela de a descrie o situație simplificată în care indivizi raționali, având anumite scopuri și anumite relații unii cu ceilalți, trebuie să aleagă între diferitele forme de acțiune, în lumina cunoștințelor lor despre context. Ceea ce vor face acești indivizi este apoi derivat într-o manieră strict deductivă din aceste supoziții despre credințele și interesele lor, despre situația și opțiunile pe care le au dispoziție. Conduita lor este rezultatul opoziției dintre preferințe și obstacole, ca să folosim expresia lui Pareto.[17] În teoria prețului, de exemplu, echilibrul piețelor concurente este conceput ca rezultând din

[17] *Manuel d'économie politique* (Paris, 1909), cap. III, § 23. Pareto spune: „Echilibrul rezultă cu precizie din această opoziție dintre preferințe și obstacole".

situația în care mai mulți indivizi, fiecare urmărindu-și propriile interese, renunță unii în favoarea altora la lucrurile de care se pot lipsi cu ușurință, pentru a obține în schimb ceea ce își doresc cel mai mult. Echilibrul este rezultatul înțelegerilor liber încheiate între comercianții dispuși la acest lucru. El reprezintă cea mai bună situație la care poate ajunge orice individ prin intermediul schimbului liber, situație compatibilă cu dreptul și libertatea celorlalți de a-și urmări interesele în același mod. Tocmai din acest motiv această stare de lucruri este un echilibru, una care va persista dacă nu vor exista modificări ulterioare ale circumstanțelor. Nimeni nu are nici un motiv s-o modifice. Dacă o îndepărtare de la această situație declanșează tendințe care o restabilesc, atunci echilibrul este stabil.

Desigur, faptul că situația este una de echilibru, chiar și unul stabil, nu înseamnă implicit că ea este corectă din punct de vedere moral sau dreaptă. Înseamnă doar că dată fiind evaluarea pe care oamenii o fac poziției lor, ei vor acționa concret pentru prezervarea ei. Desigur, și un echilibru bazat pe animozitate și ostilitate poate fi unul stabil; fiecare ar putea gândi că o schimbare posibilă ar fi mai rea. În cel mai bun caz, ceea ce fiecare poate realiza pentru el este mai degrabă o condiție mai puțin nedreaptă, decât una mai bună. Evaluarea morală a situațiilor de echilibru depinde de circumstanțele de bază care le determină. Tocmai datorită acestui aspect concepția poziției originare conține trăsături specifice teoriei morale. În timp ce, să spunem, teoria prețului încearcă să dea o explicație a fluctuațiilor pieței plecând de la supoziții despre tendințele actuale, interpretarea avantajoasă din punct de vedere filozofic a situației inițiale încorporează condiții despre care se consideră că este rezonabil să fie impuse în alegerea principiilor. Scopul ei, prin contrast cu cel al teoriei sociale, este să caracterizeze această situație în așa fel încât principiile care vor fi alese, indiferent care ar fi ele, să fie acceptabile dintr-un punct de vedere moral. Poziția originară este astfel definită încât ea să reprezinte un status quo în care orice acord realizat este corect și echitabil. Este o stare de lucruri în care părțile sunt reprezentate în mod egal ca persoane morale, iar ceea ce se obține nu este influențat de contingențele arbitrare sau de balanța relativă a forțelor sociale. Astfel, teoria dreptății ca imparțialitate este capabilă să folosească ideea de dreptate procedurală pură chiar de la început.

Atunci, este evident că poziția originară reprezintă o situație pur ipotetică. Nu este nevoie ca ceva asemănător ei să se realizeze vreodată, deși putem urmând deliberat constrângerile pe care le exprimă să simulăm reflecțiile părților. Concepția poziției originare nu intenționează să explice comportamentul uman, cu excepția situației în care încearcă într-o anumită măsură să ofere o interpretare a judecăților noastre morale și ne ajută să explicăm faptul că avem un simț al dreptății. Dreptatea ca imparțialitate este o teorie a sentimentelor noastre morale ca expresie a judecăților noastre bine chibzuite în echilibru reflectiv. După câte s-ar putea presupune, aceste sentimente ne influențează parțial gândirea și acțiunea. Astfel, deși concepția poziției originare este parte a teoriei comportamentului, aceasta nu implică deloc faptul că există situații reale asemănătoare. Este necesar ca principiile care vor fi alese, să joace rolul cerut în raționamentul și comportamentul nostru moral. (...)

O remarcă finală. După cum am arătat, există mai multe interpretări posibile ale situației inițiale. Această concepție variază în funcție de cum sunt concepute părțile contractoare, de ceea ce se consideră a fi credințele și interesele lor, de alternativele pe care le au la dispoziție, ș.a.m.d. În acest sens, există diferite teorii ale contractului. Teoria dreptății ca imparțialitate este doar una dintre ele. Iar problema justificării este rezolvată, în măsura în care acest lucru este posibil, arătând că există o singură interpretare a situației inițiale care exprimă cel mai bine condițiile ce sunt considerate suficient de rezonabile pentru a fi impuse în alegerea principiilor și care, în același timp, conduc către o concepție ce caracterizează judecățile noastre bine chibzuite în echilibru reflectiv. Interpretarea cea mai avantajoasă, sau standard, la care mă voi referi este cea a poziției originare. (...)

24. Vălul de ignoranță

Ideea de poziție originară are rolul de a stabili o procedură corectă și echitabilă, astfel încât orice principii asupra cărora se va cădea de acord vor fi drepte. Scopul este de-a folosi noțiunea de dreptate procedurală pură (*pure procedural justice*) ca bază a teoriei. Trebuie să anulăm, într-un fel oarecare, efectele contingențelor specifice care îi pun pe oameni în dezacord, și îi îndeamnă să exploateze circumstanțele sociale și naturale în folosul propriu. Pentru a face acest lucru, voi presupune că părțile sunt situate în spatele unui văl de ignoranță. Ele nu știu cum vor afecta diferitele alternative situația lor particulară, și sunt obligate să evalueze principiile numai pe baza considerațiilor generale.[18]

Se presupune, apoi, că părțile nu cunosc anumite tipuri de fapte particulare. În primul rând, nimeni nu știe care este locul său în societate, poziția de clasă sau statutul său social; nu știe nici care este șansa sa în distribuția înzestrărilor și abilităților naturale, adică inteligența și puterea sa, și altele asemănătoare. Nimeni nu știe, de asemenea, care este concepția sa despre bine, aspectele concrete ale planului său rațional de viață, și nici măcar trăsăturile speciale ale psihologiei sale precum aversiunea pentru risc sau înclinația către optimism sau pesimism. Mai mult, presupun că părțile nu cunosc circumstanțele concrete ale propriei lor societăți. Adică, ele nu cunosc situația ei

[18] Vălul de ignoranță este o condiție atât de naturală, încât multora trebuie să le fi trecut prin minte ceva asemănător. Formularea din text se găsește implicit în doctrina kantiană a imperativului categoric, atât prin maniera în care este definit acest criteriu procedural, cât și prin modul în care îl folosește Kant. Astfel, când Kant ne spune să ne testăm maxima acțiunii, luând în considerație situația în care ea ar fi o lege universală a naturii, el trebuie să presupună că noi nu știm care ne este locul în acest imaginat sistem al naturii. Vezi, de exemplu, comentariul său despre rațiunea practică din *The Critique of Practical Reason*, Academy Edition, vol. V, pp. 68-72 (Ed. rom., *Critica Rațiunii Practice*, trad. de Nicolae Bagdasar, București, Ed. Științifică, 1972, pp. 39-43 – n. coord.). O restricție similară asupra informației poate fi găsită în J.C. Harsanyi, „Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-taking", *Journal of Political Economy*, vol. 61 (1953). Cu toate acestea, celelalte aspecte ale teoriei lui Harsanyi sunt oarecum diferite și el folosește restricția pentru a dezvolta o teorie utilitaristă. Vezi ultimul paragraf din § 27.

economică sau politică, sau nivelul de civilizație și de cultură la care a fost capabilă să ajungă. Persoanele din poziția originară n-au nici un fel de informație despre generația căreia îi aparțin. Aceste restricții mai generale asupra cunoașterii sunt parțial justificate, deoarece apar controverse între generații, precum și în cadrul lor, legate de dreptatea socială, de exemplu, controversa legată de rata adecvată de economisire a capitalului, și cea privitoare la conservarea resurselor naturale și a mediului înconjurător. Există de asemenea, măcar teoretic, controversa legată de o politica rezonabilă în domeniul geneticii. La fel și în aceste cazuri, pentru a duce la capăt ideea de poziție originară, părțile nu trebuie să cunoască contingențele care le situează în opoziție. Ele trebuie să aleagă principiile cu ale căror consecințe sunt pregătite să trăiască indiferent de generația căreia îi vor aparține.

În măsura în care este posibil, singurul fapt concret pe care îl cunosc părțile este că societatea lor este supusă circumstanțelor dreptății, cu tot ce implică acest fapt. Oricum, se consideră ca de la sine înțeles faptul că ele cunosc aspectele generale referitoare la societate umană. Ele înțeleg problemele politice și principiile teoriei economice; ele cunosc baza organizării sociale și legile psihologiei umane. De fapt, se presupune că părțile cunosc toate faptele generale care influențează alegerea principiilor dreptății. Nu există nici un fel de restricții asupra informației generale, adică, asupra legilor și teoriilor generale, de vreme ce concepțiile despre dreptate trebuie să fie adaptate caracteristicilor sistemelor de cooperare socială pe care trebuie să le reglementeze, și nu avem nici un motiv să eliminăm aceste cunoștințe. Există, de exemplu, o opinie potrivnică teoriei dreptății după care, din perspectiva legilor psihologiei morale, oamenii nu vor avea dorința să acționeze conform acestei teorii, chiar și atunci când instituțiile societății lor îi satisfac cerințele. Ca urmare, în această situație, va fi dificil să se asigure stabilitatea cooperării sociale. O trăsătură importantă a unei concepții a dreptății este aceea că ea va trebui să-și producă propriul suport. Principiile sale trebuie să fie astfel concepute încât, atunci când sunt încorporate în structura de bază a societății, oamenii vor tinde să dobândească un simț al dreptății corespunzător, și își vor dezvolta dorința de acționa în conformitate cu principiile ei. În această situație concepția dreptății este stabilă. Acest tip de informație generală este admisibil în poziția originară.

Noțiunea de văl de ignoranță creează mai multe dificultăți. Unii pot obiecta că excluderea a aproape tuturor informațiilor particulare face dificilă înțelegerea a ceea ce înseamnă poziția originară. Astfel, ar putea fi util să observăm că una sau mai multe persoane pot intra în orice moment în această poziție sau, chiar mai mult, pot simula deliberările din această situație ipotetică, raționând pur si simplu în conformitate cu restricțiile specifice. Când pledăm pentru o concepție a dreptății trebuie să fim siguri că se află printre alternativele permise și că satisface cerințele formale stipulate. Nu pot fi avansate nici un fel de considerații în favoarea sa, cu excepția celor asupra cărora ar fi rațional să insistăm, având în vedere că lipsește tipul de cunoștințe exclus de vălul de ignoranță. Evaluarea principiilor trebuie făcută în termenii consecințelor generale ale recunoașterii lor publice și ale aplicării lor universale, presupunându-se că toți vor

fi de acord cu ele. A spune că o anumită concepție a dreptății va fi aleasă în poziția originară, este echivalent cu a spune că o deliberare rațională, satisfăcând anumite condiții și restricții, va ajunge la o anumită concluzie. Dacă este necesar, raționamentul care conduce la acest rezultat poate fi exprimat mai formal. Oricum, voi vorbi în continuare în termenii noțiunii de poziție originară. Este un mod mai economic și mai sugestiv, și evidențiază anumite trăsături esențiale peste care altminteri s-ar putea trece ușor cu vederea.

Aceste remarci arată că poziția originară nu trebuie concepută ca o adunare generală, care include pe toți cei care vor trăi la un moment dat; și, cu atât mai puțin, ca o adunare a tuturor celor care ar putea trăi la un moment dat. Nu este o adunare a tuturor persoanelor actuale sau posibile. Dacă ne-am imagina poziția originară în oricare din aceste moduri, această concepție ar înceta să mai fie un ghid firesc pentru intuiție, și nu ar mai avea un sens clar. În orice caz, poziția originară trebuie astfel interpretată încât cineva să poată adopta perspectiva ei în orice moment. Trebuie să nu aibă nici o importanță momentul în care cineva adoptă această perspectivă, sau cine o adoptă: restricțiile trebuie să fie de așa natură încât întotdeauna să fie alese aceleași principii. Vălul de ignoranță este o condiție cheie pentru realizarea acestei cerințe. El ne asigură nu numai că informația disponibilă este relevantă, dar și că este întotdeauna aceeași.

Se poate obiecta că cerința vălului de ignoranță este irațională. Desigur, unii pot obiecta că principiile trebuie alese în lumina întregii cunoașteri disponibile. Se pot da diferite replici la această pretenție. Voi schița, aici, pe acelea care subliniază simplificările ce trebuie făcute, dacă este să avem o teorie în cele din urmă. (Cele bazate pe interpretarea kantiană a poziției originare sunt date în § 40) În primul rând, este limpede că de vreme ce părțile nu cunosc diferențele dintre ele, și toate sunt la fel de raționale și situate în aceeași poziție, fiecare dintre ele este convinsă de același fel de argumente. Prin urmare, putem să privim acordul din poziția originară din punctul de vedere al unei singure persoane, aleasă la întâmplare. Dacă oricare dintre părți va prefera, după o matură chibzuință, o concepție a dreptății în detrimentul alteia, atunci toate o vor prefera pe aceasta, și se va putea ajunge la un acord unanim. Putem să ne imaginăm, pentru a face lucrurile mai vii, că părților li se cere să comunice între ele printr-un arbitru ca intermediar, și că acesta va trebui să comunice ce alternative au fost propuse și ce rațiuni au fost oferite în sprijinul lor. El va interzice tentativele de a forma coaliții, și va informa părțile când au ajuns la o înțelegere. Dar un asemenea arbitru este în fapt de prisos, dacă presupunem că deliberările părților trebuie să fie identice.

De aici, decurge consecința foarte importantă că părțile nu o au o bază pentru o târguială în accepțiunea obișnuită. Nimeni nu-și cunoaște situația în societate și nici înzestrarea sa naturală și, în consecință, nimeni nu este în poziția să adapteze principiile în avantajul său. Putem să ne imaginăm că una dintre părțile contractoare amenință că nu se va da bătută până când ceilalți nu vor fi de acord cu principiile favorabile ei. Dar cum va ști ea care principii sunt în mod special în favoarea ei? Același lucru este valabil și în cazul formării de coaliții: dacă un grup a decis să se unească în detrimentul celorlalți, membrii acestui grup nu vor ști cum să-și asigure un avantaj

în alegerea principiilor. Chiar dacă vor reuși să-i convingă pe ceilalți să fie de acord cu propunerea lor, tot nu vor avea nici o garanție că aceasta a fost în favoarea lor, de vreme ce nu pot să se identifice pe ei înșiși nici după nume, nici după descriere. Singurul caz în care nu se aplică această concluzie este cel referitor la chestiunea economisirii. Atâta timp cât persoanele din poziția originară știu că sunt contemporane (având în vedere timpul prezent al interpretării intrării), ele pot să favorizeze generația lor refuzând să facă orice fel de sacrificiu pentru generațiile viitoare; ele pur și simplu iau de bun principiul că nimeni n-are datoria de a economisi pentru posteritate. (...)

Prin urmare, restricțiile impuse asupra informațiilor particulare în poziția originară sunt de o importanță capitală. Fără ele nu vom fi de loc în stare să elaborăm o teorie concludentă a dreptății. Va trebui să ne mulțumim cu o formulă vagă ce afirmă că dreptatea este ceva asupra căreia s-ar putea conveni, fără să fim în stare să spunem prea mult, sau chiar nimic, despre însăși substanța acordului. Restricțiile formale cuprinse în conceptul care definește ceea ce este corect din punct de vedere moral (*concept of right*), acelea care se aplică în mod direct principiilor, nu sunt suficiente pentru scopul nostru. Vălul de ignoranță face posibilă alegerea unanimă a unei concepții particulare a dreptății. Fără aceste limite impuse cunoașterii, problema negocierii din poziția originară ar fi extrem de complicată. Chiar dacă ar exista o soluție teoretică, nu vom fi în stare, cel puțin în momentul actual, s-o determinăm.

Noțiunea vălului de ignoranță este, cred, implicită în etica lui Kant (§ 40). Totuși, problema definirii nivelului de cunoaștere al părților și caracterizarea alternativelor pe care acestea le au la dispoziție au fost deseori neglijate, chiar și de către teoriile contractualiste. Situația definitorie pentru deliberarea morală este prezentată, uneori, într-un mod atât de imprecis, încât nu vom putem stabili cum se va desfășura ea. Astfel, doctrina lui Perry este fundamental contractualistă: el susține că integrarea socială și cea individuală trebuie să se desfășoare după principii total diferite, ultima prin prudență rațională, prima prin asentimentul persoanelor de bună credință. El pare să respingă utilitarismul cam din aceleași motive ca cele sugerate mai devreme: adică, acesta extinde nejustificat principiul alegerii în cazul unei singure persoane, la alegerea pe care trebuie s-o facă societatea. Cursul adecvat al acțiunii este descris ca fiind unul care avansează țeluri sociale de genul acelora care pot fi formulate printr-un acord reflectiv, dat fiind faptul că părțile au o cunoaștere completă a condițiilor și sunt animate de o pornire altruistă față de interesele celuilalt. Oricum, nu se face nici un efort pentru a se preciza în vreun fel eventualele rezultate ale unui asemenea acord. (...)

Iată motivele pentru care vălul de ignoranță este mai mult decât doar o simplificare. Noi vrem să definim poziția originară în așa fel încât să ajungem la soluția dorită. Dacă se admite o cunoaștere a situațiilor particulare, atunci rezultatul va fi influențat de circumstanțe arbitrare. După cum am văzut deja, a trata pe fiecare funcție de cât de puternic este avantajul său nu este un principiu al dreptății. Dacă este ca poziția originară să producă acorduri care sunt drepte, atunci părțile trebuie să fie situate într-o poziție corectă și echitabilă, și tratate în mod egal ca persoane morale. Arbitrarul lumii trebuie corectat prin modificarea circumstanțelor situației contractuale inițiale.

În plus, dacă în alegerea principiilor am pretins unanimitate, chiar și atunci când există o informație completă, se va putea lua o decizie numai în puține cazuri, în special în cele care sunt evidente. O concepție a dreptății bazată pe unanimitate în aceste circumstanțe ar fi într-adevăr inconsistentă și banală. Dar, de îndată ce excludem informația, cerința unanimității nu mai este nefirească și faptul că poate fi satisfăcută este de mare importanță. Ea ne permite să spunem despre concepția dreptății aleasă că reprezintă o reconciliere genuină a intereselor.

O remarcă finală. Voi presupune că de cele mai multe ori părțile posedă toate informațiile generale. Nici un fapt general nu le este inaccesibil. Am acceptat acest lucru în special pentru a evita complicațiile. Cu toate acestea, o concepție a dreptății trebuie să fie baza publică a termenilor cooperării sociale. De vreme ce înțelegerea comună necesită anumite limitări ale aspectelor complexe ale principiilor, ar putea exista, de asemenea, limite ale folosirii cunoașterii teoretice în poziția originară. Evident, va fi dificil să clasificăm și să sortăm diferitele tipuri de fapte generale și să le evaluăm complexitatea. Nu voi face nici o tentativă în acest sens. Oricum, noi recunoaștem o construcție teoretică complicată atunci când o întâlnim. Astfel, pare rezonabil să spunem că este de preferat o concepție a dreptății în raport cu alta, celelalte considerații fiind egale, dacă ea este fundamentată pe fapte generale extrem de simple, iar alegerea ei nu depinde de calcule elaborate în lumina unei vaste serii de posibilități definite teoretic. Este de dorit ca fundamentele unei concepții publice a dreptății să fie evidente pentru oricine, atunci când circumstanțele permit acest lucru. Presupun că aceste considerații pledează în favoarea celor două principii ale dreptății în raport cu criteriul utilității.

25. Raționalitatea părților

Am presupus până acum că persoanele din poziția originară sunt raționale. Dar am presupus, de asemenea, că ele nu știu care este concepția lor despre bine. Aceasta înseamnă că, deși ele știu că au un anumit plan de viață rațional, nu cunosc detaliile acestui plan, scopurile și interesele particulare care trebuie promovate. Atunci, cum vor putea să decidă care concepții ale dreptății sunt cele mai avantajoase pentru ele? Sau, ar trebui să presupunem că ele sunt reduse doar la situația de a ghici? Pentru a face față acestei dificultăți, am avansat ipoteza că ele acceptă interpretarea dată binelui în capitolul anterior: ele vor prefera, în mod normal, să aibă mai degrabă mai multe bunuri sociale primare decât mai puține. Desigur, o dată ce vălul de ignoranță este înlăturat, s-ar putea întâmpla ca unele dintre ele să nu dorească, din motive religioase sau de altă natură, o cantitate mai mare din aceste bunuri. Dar, din punctul de vedere al poziției originare, este rațional ca părțile să presupună că vor vrea să aibă o parte mai mare de bunuri, din moment ce oricum nu sunt constrânse să accepte mai mult dacă nu vor. Astfel, chiar dacă părțile sunt lipsite de informația despre scopurile lor particulare, ele au totuși suficiente informații pentru a clasifica alternativele. Ele știu în general că trebuie să-și protejeze libertățile, să-și sporească șansele, și să-și îmbogățească mijloacele

pentru atingerea scopurilor lor, oricare ar fi acestea. Fiind călăuzite de teoria despre bine și de faptele generale ale psihologiei morale, deliberările lor nu vor mai fi o chestiune de ghicit. Ele pot să ia o decizie rațională în sensul obișnuit.

Conceptul de rationalitate invocat aici este, cu excepția unei singure trăsături esențiale, cel standard din teoria socială.[19] Astfel, în sens obișnuit, un individ rațional este conceput ca având un set coerent de preferințe față de opțiunile pe care le are la dispoziție. El clasifică aceste opțiuni în funcție de cât de bine îi promovează scopurile; și va urma planul care îi va satisface cât mai multe din dorințele sale, și care are o șansă mai mare de realizare. Ipoteza particulară pe care o avansez, este că un individ rațional nu suferă de invidie. El nu se grăbește să accepte o pierdere pentru el doar dacă și ceilalți au suferit o pierdere. El nu este deprimat la gândul că ceilalți sunt în posesia unui indice mai mare de bunuri sociale primare. Sau cel puțin acest lucru este adevărat, atâta vreme cât diferențele dintre el și ceilalți nu depășesc anumite limite, și cât timp el nu crede că inegalitățile existente sunt determinate de nedreptate sau că sunt rezultatul acțiunii hazardului, fără să existe vreun scop social compensator (§ 80).

Presupunerea că părțile nu sunt motivate de invidie ridică anumite probleme. Ar trebui probabil să presupunem, de asemenea, că ele nu sunt predispuse nici la alte sentimente precum rușinea și umilința (§ 67). O interpretare satisfăcătoare a dreptății va trebui eventual să facă față și acestor probleme, dar pentru moment voi lăsa deoparte aceste complicații. O altă obiecție la procedura noastră se referă la faptul că este prea nerealistă. Oamenii sunt fără îndoială afectați de asemenea sentimente. Cum poate atunci o concepție a dreptății să ignore acest fapt? Voi răspunde la această chestiune împărțind argumentul în favoarea principiilor dreptății în două părți. În prima parte, principiile sunt derivate din supoziția că nu există invidie; în timp ce în a doua parte, vom analiza dacă concepția la care s-a ajuns este una viabilă din perspectiva circumstanțelor vieții omenești.

Una din rațiunile pentru această procedură este că invidia are tendința de a face pe oricine mai rău. În acest sens, ea este dezavantajoasă în mod colectiv. A presupune absența ei, înseamnă a presupune că în alegerea principiilor oamenii vor raționa știind că au propriul lor plan de viață care este suficient în sine. Ei au un simț sigur al propriei lor valorii, astfel încât nu vor fi deloc dispuși să renunțe la vreunul din scopurile lor, chiar dacă ceilalți au mai puține mijloace pentru a și le promova pe ale lor. Voi elabora o concepție a dreptății pe baza acestei stipulații, pentru a vedea care sunt consecințele.

[19] Pentru această accepțiune a rationalității, vezi referințele la Sen și Arrow de mai sus, § 23, nota 9. Este de asemenea relevantă aici discuția din I.M.D. Little, *The Critique of Welfare Economics*, ediția a doua (Oxford, Clarendon Press, 1957), cap. II. Pentru alegerea rațională în condiții de incertitudine, vezi § 26, nota 18. H.A. Simon discută despre limitările impuse de concepțiile clasice ale rationalității și despre nevoia unei teorii mai realiste în „A Behavioral Model of Rational Choice", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 69 (1955). Pentru discuțiile filozofice, vezi Donald Davidson, „Actions, Reasons, and Causes", *Journal of Philosophy*, vol. 60 (1963); C.G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York, The Free Press, 1965), pp. 463-486; Jonathan Bennett, *Rationality* (London, Routledge and Kegan Paul, 1964), și J.D. Mabbott, „Reason and Desire", *Philosophy*, vol. 28 (1953).

După aceea, voi încerca să arăt că atunci când principiile adoptate sunt puse în practică, ele conduc la aranjamente sociale în care este puțin probabil ca invidia sau alte sentimente distructive să mai fie la fel de puternice. Concepția dreptății elimină condițiile care dau naștere atitudinilor distructive. De aceea, ea este intrinsec stabilă (§§ 80-81).

Atunci, supoziția dezinteresului reciproc este redusă la următoarea afirmație: persoanele din poziția originară încearcă să recunoască principiile care le promovează pe cât posibil sistemul lor de scopuri. Ele fac acest lucru încercând să obțină pentru ele însele cel mai mare indice de bunuri sociale primare, întrucât acesta le va permite să-și promoveze cel mai eficient concepția despre bine, oricare ar fi aceasta. Părțile nu încearcă să-și aducă beneficii reciproce sau să-și producă prejudicii una alteia; ele nu sunt determinate de afecțiune sau de ranchiună. Nici nu încearcă să câștige una în detrimentul celeilalte; ele nu sunt invidioase sau vanitoase. Punând problema în termenii unui joc, am putea spune că ele se vor strădui să obțină un scor absolut cât de ridicat posibil. Ele nu doresc un scor mai mare sau mai mic pentru adversarii lor, și nici nu caută să mărească sau să micșoreze diferența dintre succesele lor și cele ale celorlalți. Dar ideea de joc nu se aplică în realitate, deoarece părțile nu sunt interesate să câștige, ci, judecând după propriul lor sistem de scopuri, să obțină cât de multe puncte posibile.

Există o supoziție suplimentară pentru garantarea conformității stricte la principiile dreptății. Se presupune că părțile sunt în stare să aibă un simț al dreptății, iar aceasta reprezintă pentru ele o informație publică. Rolul acestei condiții este să asigure integritatea acordului realizat în poziția originară. Asta nu înseamnă că părțile, în deliberările lor, apelează la anumite concepții ale dreptății, pentru că aceasta ar intra în contradicție cu supoziția motivației. Ea înseamnă, mai degrabă, că părțile pot să se bazeze una pe cealaltă pentru a înțelege și a acționa în concordanță cu oricare ar fi principiile asupra cărora se va ajunge în final la un acord. O dată ce principiile sunt recunoscute, părțile pot să aibă încredere una în cealaltă pentru a se conforma lor. Atunci, în realizarea unui acord, ele știu că angajamentul lor reciproc nu este în zadar: capacitatea lor de a avea un simț al dreptății garantează că principiile alese vor fi respectate. Oricum, este esențial să se remarce că această supoziție permite totuși să se ia în considerație capacitatea oamenilor de a acționa pe baza unor concepții diferite ale dreptății. Faptele generale ale psihologiei umane și principiile educației morale sunt chestiuni relevante pe care părțile trebuie să le examineze. Dacă este puțin probabil ca o concepție a dreptății să-și genereze propriul fundament, sau dacă îi lipsește stabilitatea, aceste fapte nu trebuie trecute cu vederea. Pentru că atunci ar putea fi preferată o altă concepție a dreptății. Presupoziția avansată afirmă doar că părțile au o înclinație pentru dreptate într-un sens pur formal: luând în considerație toate faptele relevante, inclusiv faptele generale ale psihologiei morale, părțile vor adera la principiile alese în cele din urmă. Ele sunt raționale pentru că nu vor intra în acorduri pe care știu că nu pot să le respecte, sau că pot să le respecte numai cu mare greutate. Ele vor ține cont, împreună cu alte considerații, de cerințele angajamentului (§ 29). Astfel, în evaluarea concepțiilor despre dreptate, persoanele din

poziția originară trebuie să presupună că se vor conforma cu strictețe celei pe care o vor alege. Consecințele acordului lor trebuie examinate pornind de la această bază. Împreună cu observațiile anterioare despre raționalitatea și despre motivația părților, descrierea poziției originare este aproape completă. Putem să rezumăm această descriere prin următoarea listă de elemente ale situației inițiale și ale variațiilor lor (asteriscurile marchează interpretările care compun poziția originară):

1. Natura părților (§ 22)
* a. persoane care reprezintă continuitatea familiei (capii de familie sau liniile genetice)
b. indivizi
c. asociații (state, biserici, sau alte organisme colective)

2. Subiectul dreptății (§ 2)
* a. structura de bază a societății
b. regulile asociațiilor comunale
c. dreptul națiunilor

3. Prezentarea alternativelor (§ 21)
* a. lista mai scurtă (sau mai lungă)
b. caracterizarea generală a posibilităților

4. Momentul intrării (§ 24)
* a. orice moment (de-a lungul vârstei raționale) pentru persoanele în viață
b. toate persoanele concrete (care trăiesc la un moment dat) în același timp
c. toate persoanele posibile care trăiesc în același timp, oricând în istorie

5. Circumstanțele dreptății (§ 22)
* a. condițiile humeene ale deficitului rezonabil (de resurse)
b. condiția (a) plus măsuri extreme suplimentare

6. Condițiile formale ale principiilor (§ 23)
* a. generalitate, universalitate, cunoaștere publică, capacitate de ordonare, și calitatea de instanță supremă*
b. condițiile de mai sus minus, să spunem, cunoașterea publică

* *Generalitatea* înseamnă că predicatele conținute în enunțul principiilor trebuie să exprime proprietăți și relații generale; *universalitatea* se referă la aplicabilitatea lor, ele sunt acceptate și urmate de fiecare individ în virtutea calității sale de persoană morală; *cerința cunoașterii publice* a fost explicată la prima ei ocurență în text; *capacitatea de ordonare* constă în evaluarea și acomodarea revendicărilor conflictuale; principiile funcționează ca o *instanță supremă* în raționamentele practice, în arbitrarea revendicărilor avansate (n. coord.).

7. Cunoaștere și credințe (§ 24)
* a. vălul de ignoranță
b. informație completă
c. cunoaștere parțială

8. Motivația părților (§ 25)
* a. dezinteresul reciproc (altruismul limitat)
b. elemente de solidaritate socială și de bunăvoință
c. altruismul perfect

9. Raționalitatea (§§ 25, 28)
* a. folosirea mijloacelor adecvate pentru scopurile propuse, împreună cu așteptările unificate și cu interpretarea obiectivă a probabilității
b. punctul (a) minus așteptările unificate, dar folosind principiul rațiunii insuficiente* (*insuficient reason*)

10. Condiția acordului (§ 24)
* a. unanimitatea perpetuată
b. acceptul majorității, sau ceva similar, pentru o perioadă limitată

11. Condiția conformității (§ 25)
* a. conformitatea strictă
b. conformitatea parțială, în grade diferite

12. Situația de non-acord (§ 23)
* a. egoismul general
b. starea naturală

Putem să revenim acum la alegerea principiilor. Dar, mai întâi, voi menționa câteva neînțelegeri care trebuie evitate. Înainte de toate, trebuie să reținem că părțile în poziția originară sunt indivizi definiți teoretic. Rațiunile consimțământului lor sunt precizate de descrierea situației contractuale și de opțiunea lor pentru bunurile primare. Astfel, a spune că principiile dreptății vor fi adoptate, echivalează cu a spune cum vor decide aceste persoane sub influența factorilor descriși de interpretarea noastră. Desigur, când vom încerca să simulăm poziția originară în viața de zi cu zi, adică, atunci când vom încerca să ne comportăm noi înșine ținând cont de constrângerile argumentului moral, vom descoperi, probabil, că reflecțiile și judecățile noastre sunt influențate de atitudinile și înclinațiile noastre particulare. Se va dovedi că este dificil să ne corectăm diferitele propensiuni și aversiuni pentru a ne strădui să ne conformăm condițiilor acestei situații

* Rawls se referă la faptul că părțile trebuie să aleagă în condiții de incertitudine, în care lipsește informația relevantă, urmând principiul lui Laplace, astfel încât fiecărei posibilități i se atribuie aceeași probabilitate (n. coord.).

idealizate. Dar nici unul din aceste lucruri nu afectează afirmația că în poziția originară persoanele raționale, astfel caracterizate, vor lua o anumită decizie. Această afirmație aparține teoriei dreptății. În ce măsură oamenii pot să-și asume acest rol în orientarea raționamentelor lor practice, este o cu totul altă chestiune.

De vreme ce se presupune că indivizii în poziția originară nu sunt preocupați de interesele celuilalt (deși pot să fie preocupați de terțe părți), se poate crede că teoria dreptății ca imparțialitate este ea însăși egoistă. Desigur, nu este vorba de nici una din cele trei forme de egoism menționate mai devreme, dar se poate gândi, așa cum credea Schopenhauer despre doctrina lui Kant, că este, cu toate acestea, una egoistă.[20] Aici este vorba de o neînțelegere. Chiar dacă părțile în poziția originară sunt caracterizate ca fiind dezinteresate reciproc, acest fapt nu înseamnă automat că indivizii în viața obișnuită, sau într-o societate bine-ordonată, care recunosc principiile alese, vor fi la fel de dezinteresați unul față de celălalt. Este evident că cele două principii ale dreptății și principiile obligației și datoriei naturale ne obligă să luăm în considerație drepturile și revendicările celorlalți. Iar simțul dreptății este în mod obișnuit o dorință efectivă de a te conforma acestor restricții. Motivația persoanelor din poziția originară nu trebuie confundată cu motivația indivizilor din viața zilnică, care acceptă principiile dreptății, și care au un simț al dreptății corespunzător. În chestiunile practice un individ posedă o cunoaștere a propriei situații și poate, dacă vrea, să exploateze împrejurările în avantajul său. Dacă simțul său de dreptate îl va determina să acționeze pe baza principiilor a ceea ce este corect din punct de vedere moral (*principles of right*) ce vor fi adoptate în poziția originară, atunci, cu siguranță, dorințele și scopurile sale nu sunt egoiste. El acceptă voluntar restricțiile indicate de această interpretare a punctului de vedere moral. Astfel, la un mod mai general, motivația părților din poziția originară nu determină în mod direct motivația oamenilor dintr-o societate dreaptă. Pentru că, în acest din urmă caz, noi presupunem că membrii ei cresc și trăiesc în cadrul unei structuri de bază drepte, conformă cu exigențele celor două principii; apoi, vom încerca să determinăm ce fel de concepție despre bine și sentimente morale vor dobândi ei (cap. VIII). De aceea, dezinteresul reciproc al părților influențează celelalte motivații numai în mod indirect, adică, prin efectele pe care le are asupra acordului referitor la principii. Tocmai aceste principii, împreună cu legile psihologiei (așa cum funcționează acestea în condițiile instituțiilor drepte), sunt acelea care modelează scopurile și sentimentele morale ale cetățenilor unei societăți bine-ordonate.

O dată ce luăm în considerație ideea unei teorii a contractului, este tentant să gândim că ea nu va produce principiile pe care le dorim, dacă părțile nu sunt animate, cel puțin într-o anumită măsură, de altruism sau de o preocupare pentru interesele celuilalt. Perry, după cum am văzut, crede că standardele și deciziile corecte din punct de vedere moral sunt acelea care promovează scopurile la care se ajunge în urma unui acord reflectiv, în condiții care favorizează imparțialitatea și bunăvoința. Dar combinația dintre dezinteresul reciproc și vălul de ignoranță atinge aproape același scop ca și altruismul.

[20] Vezi *On the Basis of Ethics*, (1840), trad. E.F.J. Payne (Nez York, The Liberal Art Press, Inc., 1965), pp. 89-92.

Pentru că această combinație de condiții obligă fiecare persoană din poziția originară să ia în considerație binele celorlalți. Atunci, în teoria dreptății ca imparțialitate, efectele bunăvoinței sunt obținute prin conlucrarea mai multor condiții. Sentimentul că această concepție a dreptății este egoistă este unul înșelător, indus de luarea în considerație doar a unuia din elementele poziției originare. Mai mult, aceste două presupoziții au avantaje enorme în comparație cu cele ale altruismului și cunoașterii. După cum am menționat, ultima combinație este atât de complexă încât nu va putea fi elaborată sub nici o formă o teorie exactă. Nu numai datorită complicațiilor cauzate de atât de multă informație insurmontabilă, dar și pentru că supoziția despre motivație necesită clarificare. De exemplu, în ce constă eficacitatea relativă a predispozițiilor altruiste? Pe scurt, combinația dintre supoziția dezinteresului reciproc și cea a vălului de ignoranță are meritul simplicității și al clarității și, în același timp, oferă o garanție pentru consecințele unor supoziții care par, la prima vedere, mai atractive din punct de vedere moral.

În sfârșit, dacă părțile sunt concepute ca făcând ele însele propuneri, ele n-au nici un motiv să propună principii lipsite de sens sau arbitrare. De exemplu, nici una nu va susține că trebuie acordate privilegii speciale celor de 1,80 m, sau celor născuți într-o zi însorită. Nimeni nu va susține principiul că drepturile fundamentale trebuie să depindă de culoarea pielii sau de calitatea părului. Nimeni nu va putea spune dacă astfel de principii vor fi în avantajul său. Mai mult, oricare din aceste principii constituie o limitare a libertății de acțiune, iar astfel de restricții nu trebuie să fie acceptate fără o rațiune. Desigur, putem să ne imaginăm circumstanțe particulare în care aceste caracteristici să fie relevante. Cei născuți într-o zi însorită pot să fie dotați cu un temperament fericit, iar aceasta poate să fie o calitate pentru anumite poziții de autoritate. Dar niciodată asemenea distincții nu vor fi propuse în cadrul primelor principii, pentru că acestea trebuie să aibă o anumită legătură rațională cu promovarea intereselor umane definite în sens larg. Raționalitatea părților și situația lor în poziția originară garantează că principiile etice și concepțiile dreptății au acest conținut general.[21] Atunci, inevitabil, discriminările rasiale și sexuale pleacă de la presupoziția că anumiți indivizi dețin o poziție privilegiată în sistemul social pe care sunt dispuși s-o exploateze în avantajul lor. Din punctul de vedere al persoanelor care ocupă o poziție egală într-o situație inițială, care este corectă și echitabilă, principiile doctrinelor rasiste explicite nu sunt numai nedrepte. Ele sunt iraționale. Din acest motiv, putem spune că acestea nu sunt de loc concepții morale, ci doar mijloace de represiune. Ele nu au un loc într-o listă rezonabilă de concepții tradiționale ale dreptății.[22] Desigur, această afirmație nu este de loc o problemă de definiție. Este, mai degrabă, o consecință a condițiilor ce caracterizează

[21] Pentru un mod diferit de a ajunge la această concluzie, vezi Philippa Foot, „Moral Arguments", *Mind*, vol. 67 (1958), și „Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59 (1958-1959); și R.W. Beardsmore, *Moral Reasoning* (New York, Schocken Books, 1969), în special cap. IV. Problema conținutului este discutată pe scurt și în G.F. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (London, Macmillan, 1967), pp. 55-61.

[22] Pentru un punct de vedere similar, vezi B.A.O. Williams, „The Idea of Equality", *Philosophy, Politics, and Society*, Second Series, ed. Peter Laslett și W.G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), p. 113.

poziția originară, în special condițiile rațională a părților și ale vălului de ignoranță. Faptul că diferitele concepții despre ceea ce este corect din punct vedere moral au un anumit conținut, și că ele exclud principiile arbitrare și lipsite de sens, este, prin urmare, o implicație logică a teoriei.

26. Raționamentul care conduce la cele două principii ale dreptății

În această secțiune, și în următoarele două, voi examina alegerea făcută între cele două principii ale dreptății și principiul utilității medii. Determinarea preferinței raționale între aceste două opțiuni este, probabil, problema centrală în dezvoltarea teoriei dreptății ca imparțialitate, ca o alternativă viabilă la tradiția utilitarismului. Voi începe, în această secțiune, prin prezentarea câtorva remarci intuitive în favoarea celor două principii. De asemenea, voi discuta, pe scurt, structura calitativă a argumentului ce ar trebui construit dacă este ca interpretarea celor două principii să fie una concluzivă.

Să luăm în discuție, acum, punctul de vedere al cuiva din poziția originară. Nu există nici o cale ca el să obțină avantaje speciale. Nu există, pe de altă parte, nici motive ca el să accepte dezavantaje speciale. Atâta vreme cât nu este rezonabil ca el să se aștepte la mai mult decât la o parte egală cu a celorlalți în distribuția bunurilor sociale primare, și atâta vreme cât nu este rațional ca el să accepte mai puțin, este de bun simț să recunoaștem, ca un prim pas, un principiu al dreptății care impune o distribuție egală. Într-adevăr, acest principiu este atât de evident, datorită simetriei părților, încât este la îndemâna oricui. Astfel, părțile pornesc de la un principiu care impune libertăți de bază egale pentru toată lumea, precum și egalitatea corectă și echitabilă a șanselor și distribuția egală a venitului și avuției.

Dar, chiar dacă insistăm ferm asupra priorității libertăților de bază și a egalității corecte și echitabile a șanselor, nu există nici o rațiune pentru care această recunoaștere inițială ar trebui să fie definită. Societatea va trebui să ia în considerație cerințele eficienței economice și ale colaborării organizaționale și tehnologiei. Dacă există inegalități de venit și avuție, și diferențe de autoritate și de grade de responsabilitate, care tind să amelioreze situația tuturor în comparație cu criteriul egalității, de ce să nu le acceptăm? Putem gândi că indivizii, în mod ideal, vor dori să fie folositori unul celuilalt. Dar, de vreme ce se presupune că părțile sunt dezinteresate reciproc, acceptarea acestor inegalități economice și instituționale înseamnă doar recunoașterea relațiilor de opoziție în care se află oamenii în cadrul circumstanțelor dreptății. Ele nu au nici un temei să se plângă de motivele celorlalți. Astfel, părțile vor fi de acord cu aceste diferențe, numai dacă nu vor fi dezamăgite de simpla informație sau percepție că alții sunt mai bine situați; dar am presupus că decizia lor nu este influențată de invidie. De aceea, structura de bază va permite aceste inegalități atâta vreme cât ele vor îmbunătăți situația tuturor, inclusiv pe cea a celor mai puțin avantajați, cu condiția ca ele să fie consistente cu principiul libertăților de bază egale pentru toți și al egalității corecte și echitabile a șanselor. Deoarece părțile pornesc de la o împărțire egală a tuturor bunurilor sociale primare, cei care vor profita mai puțin vor avea, ca să zicem așa, un drept de veto. În felul acesta

ajungem la principiul diferenței. Dacă luăm egalitatea ca bază a comparației, cei care au câștigat mai mult trebuie s-o fi făcut în termeni care sunt justificabili pentru cei care au câștigat mai puțin.

Atunci, printr-un raționament de acest tip, părțile ar trebui să ajungă la cele două principii ale dreptății ordonate lexical. Nu voi încerca, aici, să justific această ordine, dar observațiile ce urmează vor putea sugera ideea intuitivă. Presupun că părțile se imaginează ca fiind persoane libere care au scopuri și interese fundamentale în numele cărora consideră că este legitim să emită revendicări una asupra celeilalte, privitoare la modul de concepere a structurii de bază a societății. Interesul religios este un cunoscut exemplu istoric al acestei legitimări; un altul este interesul legat de integritatea persoanei. În poziția originară, părțile nu știu ce forme particulare iau aceste interese; dar ele presupun că au asemenea interese și că libertățile de bază necesare pentru protecția lor sunt garantate de primul principiu. Întrucât ele trebuie să-și prezerve aceste interese, vor clasifica principiile astfel încât primul să-l preceadă pe cel de-al doilea. Argumentul în favoarea celor două principii poate fi întărit prin examinarea în detaliu a noțiunii de persoană liberă. În linii generale, putem considera că părțile se concep pe ele însele ca având un interes de prim ordin (*highest-order interest*) legat de modul în care toate celelalte interese ale lor, incluzând chiar și pe cele fundamentale, sunt modelate și determinate de instituțiile sociale. Ele nu se vor concepe pe ele însele ca fiind inevitabil legate de urmărirea vreunui complex particular de interese fundamentale, pe care s-ar putea să-l aibă la un moment dat, sau ca identificându-se cu urmărirea acestor scopuri, chiar dacă vor să aibă dreptul de a promova asemenea interese (cu condiția ca ele să fie admisibile). Persoanele libere, se consideră, mai degrabă, ființe care pot să-și revizuiască și să-și modifice scopurile finale, și care acordă prioritate maximă prezervării libertății în aceste chestiuni. În consecință, ele nu numai că au scopuri finale pe care în principiu sunt libere să le urmărească sau să le respingă, dar loialitatea inițială și continua devoțiune pentru aceste scopuri trebuie să se formeze și să se afirme în condiții de libertate. Atâta timp cât cele două principii asigură un aranjament social care menține aceste condiții ele vor fi acceptate, mai degrabă, decât principiul utilității. Numai datorită acestui acord părțile vor putea fi sigure că va fi garantat interesul lor de prim ordin ca persoane libere.

Prioritatea libertății înseamnă că atunci când libertățile de bază pot să fie instituite efectiv, o libertate diminuată sau una care nu este aceeași pentru toți nu poate fi schimbată în favoarea unei creșteri a bunăstării economice. Numai atunci când circumstanțele sociale nu permit instituirea efectivă a acestor libertăți de bază, se poate admite limitarea lor; dar, chiar și atunci, aceste restricții pot fi admise numai în măsura în care sunt necesare pentru a pregăti momentul când nu vor mai fi de loc justificate. Negarea libertăților de bază egale pentru toți poate fi justificată numai atunci când este esențială pentru schimbarea condițiilor de civilizație, astfel încât, la momentul potrivit, toți să se poată bucura de aceste libertăți. De aceea, adoptând ordinea lexicală a celor două principii, părțile presupun că circumstanțele societății lor, oricare ar fi acestea, permit realizarea efectivă a libertăților de bază egale. Sau, dacă nu permit

acest lucru, circumstanțele sunt totuși suficient de favorabile, încât prioritatea primului principiu să indice cele mai urgente schimbări și calea optimă către starea socială în care să poată fi instituite pe deplin toate libertățile de bază. Realizarea completă a celor două principii ordonate lexical este o tendință pe termen lung a acestei relații de ordine, cel puțin în condiții suficient de favorabile.

Din aceste observații pare că cele două principii constituie cel puțin o concepție plauzibilă a dreptății. Cu toate acestea, problema este cum se poate argumenta în favoarea lor într-un mod mai sistematic. Pentru aceasta există o serie de metode. Se pot analiza consecințele lor pentru instituții, și se pot observa implicațiile lor pentru politica socială de bază. În felul acesta, ele sunt testate prin comparație cu judecățile noastre bine chibzuite despre dreptate. Partea a doua este dedicată acestei probleme. Dar se poate încerca, de asemenea, să se găsească argumente în favoarea lor care sunt decisive din punctul de vedere al poziției originare. Pentru a vedea cum poate fi realizat acest lucru, este util, ca procedeu euristic, să considerăm cele două principii drept soluția «maximin» la problema dreptății sociale. Există o relație între cele două principii și regula maximin pentru alegere în condiții de incertitudine.[23] Aceasta este evidentă datorită faptului că cele două principii sunt acelea pe care o persoană le-ar alege pentru configurarea unei societăți în care adversarul său trebuie să-i stabilească locul. Regula maximin ne cere să aranjăm soluțiile după rezultatele lor posibile cele mai rele: trebuie să alegem soluția al cărei cel mai rău rezultat este superior celor mai rele rezultate ale celorlalte.[24] Desigur, indivizii din poziția originară nu vor presupune că locul inițial în societate a fost decis de un adversar răuvoitor. După cum remarc mai

[23] O discuție accesibilă despre aceasta și despre alte reguli ale alegerii în condiții de incertitudine poate fi găsită în W.J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, ed. a doua (Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall Inc., 1965), cap. 24. Baumol dă o interpretare geometrică a acestor reguli, care include diagrama folosită în § 13 pentru a ilustra principiul diferenței. Vezi, de asemenea, pentru o interpretare completă, R.D. Luce și Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, Inc., 1957), cap. XIII.

[24] Să considerăm tabloul pierderilor-și-câștigurilor de mai jos. El reprezintă pierderile și câștigurile pentru o situație care nu este un joc de strategie. Nimeni nu joacă împotriva persoanei care ia decizia; în schimb, ea se confruntă cu mai multe circumstanțe posibile care pot sau nu să apară. Care circumstanțe se întâmplă să se realizeze, nu depinde de ceea ce va decide persoana care alege, sau de faptul dacă ea își va anunța dinainte alegerile. Numerele din tabel reprezintă valori monetare (în sute de dolari) în raport cu o anumită situație inițială dată. Câștigul (g) depinde de decizia individuală (d) și de circumstanțe (c). Astfel g = f (d, c). Presupunând că există trei decizii posibile și trei circumstanțe posibile, vom avea următorul tablou al pierderilor-si-câștigurilor:

	Circumstanțe		
Decizii	c1	c2	c3
d1	-7	8	12
d2	-8	7	14
d3	5	6	8

Regula maximin ne cere să luăm a treia decizie. Pentru că în acest caz, lucrul cel mai rău care se poate întâmpla este ca cineva să câștige cinci sute de dolari, ceea ce este mai bine decât ce am putea

jos, ei n-ar trebui să raționeze pornind de la premise false. Vălul de ignoranță nu contravine acestei idei, în măsura în care lipsa de informație nu este o informație trunchiată. Dar faptul că cele două principii ar fi alese dacă părțile ar fi forțate să se protejeze împotriva unei asemenea împrejurări, explică în ce sens această concepție este soluția maximin. Această analogie sugerează că dacă poziția originară a fost descrisă astfel încât este rațional ca părțile să adopte atitudinea conservatoare exprimată de această regulă, poate fi construit în mod efectiv un argument concluziv în favoarea acestor principii. Evident, regula maximin nu este, în general, un ghid adecvat pentru alegere în condiții de incertitudine. Ea este valabilă numai în situațiile caracterizate prin anumite trăsături particulare. Atunci, scopul meu este să arăt că se poate găsi un argument solid în favoarea celor două principii, fundamentat pe faptul că poziția originară întrunește aceste trăsături într-un grad înalt. (...)

obține luând celelalte decizii, când am putea pierde șapte sau opt sute de dolari. Astfel, alegerea lui d3 maximizează f (d, c) pentru valoarea c care, pentru un d dat, minimizează f. Termenul *maximin* înseamnă *maximum minimorum* (*maximizarea minimului-* n. coord.); iar regula ne direcționează atenția către cel mai rău lucru care se poate întâmpla în orice acțiune propusă, și ne determină să decidem în lumina acestui fapt.

Capitolul IV: **Libertățile de bază egale pentru toți**

33. Libertatea de conștiință egală pentru toți

În capitolul precedent, am menționat că una din trăsăturile cele mai pozitive ale principiilor dreptății este aceea că ele garantează o protecție sigură pentru libertățile de bază egale pentru toți. În următoarele secțiuni, aș dori să examinez în detaliu argumentul în favoarea primului principiu luând în considerație fundamentele libertății de conștiință.[25] Până acum, acest aspect n-a fost pus în evidență, întrucât s-a presupus că părțile reprezintă linii continue de revendicări și preocupări pentru descendenții lor imediați. N-am insistat nici asupra faptului că părțile trebuie să presupună că ar putea avea interese morale, religioase, sau filozofice, pe care nu le pot periclita, decât dacă nu au de ales. Se poate spune că ele se consideră pe ele însele ca având obligații morale sau religioase pe care trebuie să fie libere să le onoreze. Desigur, din punctul de vedere al dreptății ca imparțialitate, aceste obligații sunt auto-impuse; ele nu sunt constrângeri impuse de această concepție a dreptății. Important este, mai degrabă, că părțile în poziția originară nu trebuie să se considere ele însele ca indivizi izolați. Dimpotrivă, ele

[25] Desigur, noțiunea de drept egal este foarte cunoscută și apare sub diverse forme în numeroase analize asupra dreptății, chiar și atunci când autorii au poziții foarte diferite în alte privințe. Astfel, dacă principiul unui drept egal la libertate este în general asociat cu Kant – vezi *The Metaphysical Elements of Justice*, trad. John Ladd (The Library of Liberal Arts, 1965) pp. 43-45 –, îl putem de asemenea găsi la J.S. Mill în *On Liberty*, dar și în alte lucrări ale sale, precum și la mulți alți gânditori liberali. H.L.A. Hart a susținut un punct de vedere apropiat în „Are There Any Natural Laws?", *Philosophical Review*, vol. 64 (1955); și la fel Richard Wollheim la Simpozionul „Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society*", vol. 56 (1955-1956); dar așa cum voi folosi eu principiul libertăților de bază egale pentru toți s-ar putea să dobândească trăsături specifice din perspectiva teoriei din care face parte. În particular, are avantajul unei anumite structuri a instituțiilor de care se distanțează numai în măsura îngăduită de regulile de prioritate. El nu are nimic de-a face cu un principiu al considerației egale, deoarece ideea intuitivă este de a generaliza principiul toleranței religioase pentru a-i da o formă socială și, astfel, de a se ajunge la realizarea libertăților de bază egale pentru toți în cadrul instituțiilor publice.

presupun că au interese pe care trebuie să le protejeze cât pot mai bine, și că au legături cu anumiți membri ai generației următoare care vor avea revendicări similare. O dată ce ele iau în considerație aceste probleme, argumentul în favoarea principiilor dreptății devine mult mai solid, așa cum voi încerca să arăt în continuare.

Problema libertății de conștiință egală pentru toți este rezolvată. Ea reprezintă unul din punctele stabile în judecățile noastre bine chibzuite despre dreptate. Dar, tocmai datorită acestui fapt, ea ilustrează natura argumentului pentru principiul libertăților de bază egale pentru toți. Raționamentul pe care îl facem în acest caz poate fi generalizat astfel încât să se aplice și altor libertăți, deși nu întotdeauna cu aceeași forță. Revenind la libertatea de conștiință, pare evident că părțile trebuie să aleagă principiile care asigură integritatea libertății lor religioase și morale. Desigur, ele nu știu care sunt convingerile lor religioase sau morale, sau care este conținutul particular al convingerilor lor morale sau religioase, așa cum le interpretează ele. De fapt, ele nici nu știu că se consideră ca având asemenea obligații. Posibilitatea ca ele să știe acest lucru este suficientă pentru argument, deși voi avansa o supoziție mai tare. Mai departe, părțile nu știu nici cum fac față viziunile lor religioase sau morale în societate, dacă, de exemplu, constituie o majoritate sau o minoritate. Tot ceea ce știu, este că ele au obligații pe care le interpretează în acest fel. Problema asupra căreia trebuie să decidă, este ce fel de principii ar trebui să aleagă pentru a reglementa libertățile cetățenilor în raport cu interesele lor religioase, morale și filozofice, fundamentale.

Se pare că singurul principiu pe care persoanele din poziția originară pot să-l recunoască este libertatea de conștiință egală pentru toți. Ele nu pot să-și riște libertatea permițând unei doctrine religioase sau morale dominante să-i suprime sau să-i persecute pe ceilalți după bunul ei plac. (...) Pe de altă parte, părțile nu pot să recunoască nici principiul utilității. Pentru că în acest caz, libertatea lor ar fi supusă calculelor legate de interesele sociale și ar trebui să permită restrângerea ei, dacă aceasta ar avea ca rezultat o sumă totală de satisfacții mai mare. (...) Dar, chiar dacă părțile ar fi convinse de aceasta, ele ar putea la fel de bine să-și garanteze automat libertatea adoptând principiul libertăților de bază egale pentru toți. (...)

În plus, acordul inițial asupra principiului libertăților de bază egale pentru toți este irevocabil. Un individ care recunoaște obligațiile religioase sau morale, le consideră drept constrângeri absolute, în sensul că el nu poate să condiționeze îndeplinirea lor doar de dragul unei cantități mai mari de mijloace pentru a-și promova celelalte interese. Avantajele economice și sociale mai mari nu sunt o rațiune suficientă pentru a fi acceptată o libertate mai restrânsă decât cea afirmată de principiul libertăților de bază egale pentru toți. Pare posibil să se consimtă la un principiu al libertăților diferențiate, numai dacă există pericolul unei coerciții căreia nu este înțelept să i se opună rezistență, din punctul de vedere al libertății însăși. Situația ar putea fi una, de exemplu, în care religia unui individ sau vederile sale morale vor fi tolerate cu condiția ca el să nu participe la nici un protest, în timp ce revendicarea unor libertăți de bază egale pentru toți ar conduce la o represiune prea mare pentru a i se putea opune o rezistență eficace. Dar, din punctul de vedere al poziției originare, nu există

nici o cale de determinare a raportului de forțe dintre diferitele doctrine și, de aceea, nu apar asemenea probleme. Vălul de ignoranță conduce la un acord asupra principiului libertăților de bază egale pentru toți; iar valoarea obligațiilor religioase și morale, așa cum sunt ele interpretate de oameni, pare să impună ca cele două principii să fie așezate în ordine lexicală, cel puțin atunci când sunt aplicate la libertatea de conștiință.

Se poate obiecta împotriva principiului libertăților de bază egale pentru toți că, spre exemplu, sectele religioase nu pot să recunoască nici un fel de principiu care limitează revendicările unora față de ceilalți. Datoria față de legea religioasă și divină fiind absolută, nu este permis, din punct de vedere religios, nici un fel de acord între persoane având credințe diferite. Cu siguranță, oamenii au acționat deseori ca și cum ar susține această poziție. Oricum, este inutil s-o criticăm. Este suficient să admitem că, dacă s-ar putea ajunge la un acord asupra unui principiu, acesta trebuie să fie cel al libertăților de bază egale pentru toți. Un individ poate, într-adevăr, să considere că ceilalți trebuie să recunoască aceleași credințe și principii prime ca cele recunoscute de el, și că nefăcând acest lucru comit o eroare gravă și pierd calea către mântuire. Dar o analiză a obligației religioase și a principiilor prime filozofice și morale ne arată că nu ne putem aștepta ca ceilalți să consimtă la o libertate inferioară. Cu atât mai puțin putem să le cerem să ne recunoască drept interpreții autorizați ai datoriilor lor religioase sau ai obligațiilor lor morale.

Ar trebui să observăm, acum, că aceste rațiuni în favoarea primului principiu capătă un sprijin suplimentar o dată ce este luat în considerație interesul părților pentru generația următoare. Atâta vreme cât ele doresc să obțină libertăți similare pentru urmașii lor, iar aceste libertăți sunt de asemenea garantate de principiul libertăților de bază egale pentru toți, nu există nici un conflict de interese între generații. În plus, generația următoare poate obiecta la alegerea acestui principiu numai dacă perspectivele oferite de o altă concepție, de exemplu, de cea a utilității sau perfecțiunii, ar fi atât de atrăgătoare, încât persoanele din poziția originară trebuie să nu se fi gândit serios la urmașii lor când le-au respins. De asemenea, de exemplu, în situația în care un tată afirmă că el ar accepta principiul libertăților de bază egale pentru toți, fiul nu poate obiecta că procedând astfel (tatăl) i-ar neglija interesele. Avantajele celorlalte principii nu sunt chiar atât de mari și apar, în fapt, ca fiind nesigure și conjuncturale. Tatăl ar putea spune că atunci când alegerea principiilor afectează libertatea celorlalți, decizia trebuie, pe cât posibil, să le pară rezonabilă și responsabilă, o dată ce devin majori. Aceia care sunt responsabili pentru ceilalți trebuie să aleagă pentru ei în funcție de ceea ce vor dori ei, indiferent de ce altceva vor mai dori, o dată ce vor ajunge la maturitate. De aceea, urmând interpretarea bunurilor primare, părțile presupun că descendenții lor vor dori ca libertățile lor să fie protejate.

Aici, atingem problema principiului paternalismului care ghidează deciziile luate în numele altora. (§ 39). Trebuie să alegem pentru ceilalți ceea ce avem motive să credem că ei înșiși ar alege dacă ar fi la maturitate și ar decide rațional. Tutorii, curatorii, și donatorii, trebuie să acționeze în acest mod, iar ei pot să facă în multe cazuri o estimare precisă asupra a ceea ce este sau va fi dorit, de vreme ce în mod obișnuit

ei cunosc situația și interesele pupililor și beneficiarilor lor. Oricum, persoanele din poziția originară au tot atât de puține informații despre descendenții lor cât au despre ele însele și, în această situație, trebuie să se bazeze, de asemenea, pe teoria bunurilor primare. Astfel, tatăl poate spune că ar fi iresponsabil dacă n-ar garanta drepturile urmașilor săi adoptând principiul libertăților de bază egale pentru toți. El trebuie să presupună, din perspectiva poziției originare, că acesta este ceea ce vor recunoaște descendenții săi drept binele lor.

Am încercat să arăt, folosind libertatea de conștiință ca exemplu, cum furnizează teoria dreptății ca imparțialitate argumente solide în favoarea libertăților de bază egale pentru toți. Cred că același gen de raționament se aplică și în alte cazuri, deși nu întotdeauna cu aceeași forță. Oricum, nu neg faptul că argumente convingătoare în favoarea libertății pot veni și din partea altor concepții. (...)

39. Definirea prioritățiii libertății

Aristotel spunea că este o particularitate a oamenilor să posede un simț al dreptății și al nedreptății, și că ei împărtășesc o înțelegere comună asupra dreptății, care creează polis-ul.[26] Prin analogie, din perspectiva discuției noastre, se poate spune că o înțelegere comună asupra dreptății ca imparțialitate este cea care creează democrația constituțională. În consecință, am încercat să demonstrez, după prezentarea unor argumente suplimentare în favoarea primului principiu, că libertățile fundamentale ale unui regim democratic sunt cel mai sigur garantate de această concepție a dreptății. Concluziile la care s-a ajuns în fiecare caz sunt cunoscute. Scopul meu a fost să arăt nu numai că principiile dreptății se potrivesc cu judecățile noastre bine chibzuite, dar și că ele furnizează argumentele cele mai solide în favoarea libertății. Prin contrast, principiile teleologice furnizează, în cel mai bun caz, temeiuri incerte în favoarea libertății sau, cel puțin, în favoarea libertăților de bază egale pentru toți. Or, nici libertatea de conștiință, nici libertatea de gândire, n-ar trebui să fie fundamentate pe scepticismul filozofic sau etic, și nici pe indiferența față de interesele religioase și morale. Principiile dreptății definesc o cale adecvată între dogmatism și intoleranță, pe de-o parte, și un reducționism, pe de altă parte, care consideră religia și moralitatea ca simple preferințe. Și de vreme ce teoria dreptății se bazează pe supoziții slabe și larg împărtășite, ea poate să câștige chiar acceptarea generală. Desigur, libertățile noastre sunt cel mai solid întemeiate atunci când sunt derivate din principii asupra cărora persoane situate corect și echitabil unele față de celelalte pot ajunge la un acord, dacă este ca ele să poată ajunge la un acord de vreun fel oarecare.

Aș vrea acum să examinez mai amănunțit semnificația prioritățiii libertății. Nu voi dezvolta, aici, nici un fel argument în favoarea acestei priorități (o las deoparte până la § 82); în schimb, aș vrea să clarific sensul ei, folosindu-mă, printre altele, de exemplele anterioare. Trebuie făcută distincția între mai multe priorități. Prin prioritatea libertății,

[26] *Politics*, cartea I, cap. II, 1253a15.

înțeleg prioritatea principiului libertăților de bază egale pentru toți în raport cu cel de-al doilea principiu al dreptății. Cele două principii se află într-o ordine lexicală și, prin urmare, trebuie satisfăcute în primul rând revendicările libertății. Până când acest lucru nu este realizat, nici un alt principiu nu intră în joc. Pentru moment, nu ne ocupăm de prioritatea a ceea ce este corect din punct de vedere moral în raport cu perspectiva individuală despre bine*, sau de cea a principiului egalității corecte și echitabile a șanselor în raport cu principiul diferenței.

Așa după cum au arătat toate exemplele anterioare, prioritatea libertății înseamnă că ea nu poate fi restrânsă decât în numele libertății însăși. Există două tipuri de situații. Libertățile de bază pot să fie sau mai puțin cuprinzătoare, deși totuși egale, sau pot să fie diferențiate. Dacă libertatea este mai puțin cuprinzătoare, individul reprezentativ trebuie să considere aceasta un câștig pentru libertatea sa la o analiză finală; iar dacă este diferențiată, libertatea acelora care au mai puțină libertate trebuie să fie mai bine protejată. În ambele cazuri, justificarea se face prin referire la întregul sistem de libertăți de bază egale pentru toți. Aceste reguli de prioritate au fost deja remarcate în numeroase situații.

Oricum, există o distincție suplimentară care trebuie făcută între cele două tipuri de condiții, și care justifică sau scuză o restrângere a libertății. În primul rând, o restrângere poate deriva din limitările și contingențele naturale ale vieții omenești, sau din contingențele istorice și sociale. În aceste situații constrângătoare nu se pune problema dreptății. De exemplu, chiar și într-o societate bine-ordonată, și în circumstanțe favorabile, libertatea de gândire și de conștiință este supusă reglementărilor rezonabile, iar extinderea principiului participării este limitată. Aceste constrângeri țin de condițiile mai mult sau mai puțin constante ale vieții politice; altele sunt ajustări ale caracteristicilor naturale ale condiției umane, așa cum este cazul libertății mai mici a copiilor. În aceste cazuri, problema este să găsim calea dreaptă de a face față acestor limitări date.

În al doilea tip de situații, nedreptatea există deja fie în aranjamentele sociale, fie în comportamentul indivizilor. Problema, aici, este de a găsi calea dreaptă pentru a răspunde nedreptății. Desigur, nedreptatea poate avea multe explicații, iar cei care acționează nedrept o fac deseori cu convingerea că urmăresc o cauză mai nobilă. Exemplele sectelor intolerante și rivale ilustrează această posibilitate. Dar propensiunea oamenilor către nedreptate nu este un aspect constant al vieții comunitare; ea depinde, într-o măsură mai mare sau mai mică, de instituțiile sociale și, în special, de faptul dacă acestea sunt drepte sau nu. O societate bine-ordonată are tendința de a elimina sau, cel puțin, de a controla înclinațiile oamenilor către nedreptate (vezi cap. VIII-XIX) și, de aceea, sectele rivale și intolerante au puține șanse de a exista, sau de a reprezenta un pericol, o dată ce a fost instituită o asemenea societate. A ști cum ne pretinde dreptatea să ne comportăm față de nedreptate, este o problemă total diferită de cea de a ști cum să facem față cel mai bine limitărilor și contingențelor inevitabile ale vieții omenești.

* În original, *the priority of the right over the good* (n. coord.).

Aceste două tipuri de cazuri ridică câteva probleme. Va trebui să ne reamintim că stricta conformitate este una din stipulațiile poziției originare; principiile dreptății sunt alese sub supoziția că va exista o conformitate generală la ele. Orice nereușită va fi considerată o excepție (§ 25). Dar, aranjând aceste principii în ordine lexicală, părțile aleg o concepție a dreptății adecvată unui context favorabil, și presupun că la momentul potrivit va putea fi realizată o societate dreaptă. Astfel aranjate, principiile definesc o schemă perfect dreaptă; ele aparțin teoriei ideale și stabilesc un scop care să ghideze mersul reformei sociale. Dar, chiar dacă admitem justețea acestor principii pentru acest scop, va trebui totuși să ne întrebăm cum se vor aplica ele la instituții în contexte mai puțin favorabile, și dacă ele furnizează vreun îndreptar pentru cazurile de nedreptate. Principiile și ordinea lor lexicală n-au fost acceptate având în vedere aceste situații și, de aceea, este posibil ca ele să nu mai fie valabile.

N-am intenția să dau un răspuns sistematic la aceste chestiuni. Câteva cazuri particulare sunt analizate mai departe (vezi cap. VI). Ideea intuitivă este de a împărți teoria dreptății în două părți. Prima, sau teoria ideală, presupune stricta conformitate și elaborează principiile ce caracterizează o societate bine-ordonată în contexte favorabile. Ea dezvoltă concepția unei structuri de bază perfect drepte, precum și datoriile și obligațiile corespunzătoare ale persoanelor în limitele vieții omenești. Principala mea preocupare este legată de această parte a teoriei. Partea a doua, teoria non-ideală, este elaborată după ce a fost aleasă o concepție ideală a dreptății; numai în acest moment părțile se întreabă ce principii trebuie adoptate în condiții mai puțin favorabile. Această a doua parte a teoriei are, așa cum am arătat, două subpărți mai degrabă diferite. Una este constituită din principiile care controlează ajustările aduse limitărilor naturale și contingențelor istorice, iar cealaltă din principiile necesare pentru a face față nedreptății.

Dacă privim teoria dreptății ca un întreg, partea ideală înfățișează concepția unei societăți drepte pe care trebuie s-o realizăm dacă suntem în stare. Instituțiile existente trebuie judecate în lumina acestei concepții, și considerate nedrepte, în măsura în care se îndepărtează de ea fără o rațiune suficientă. Ordonarea lexicală a principiilor arată care elemente ale părții ideale sunt relativ mai urgente, iar regulile de prioritate pe care le sugerează această ordonare trebuie aplicate în aceeași măsură și cazurilor non-ideale. Astfel, în măsura în care circumstanțele sunt favorabile, noi avem o datorie naturală de a înlătura orice nedreptate, începând cu cea mai strigătoare, care este definită așa după măsura în care se îndepărtează de dreptatea perfectă. Desigur, această idee este foarte vagă. Aprecierea acestei îndepărtări de ideal este într-o mare măsură lăsată pe seama intuiției. Cu toate acestea, judecata noastră este călăuzită de prioritatea pe care o indică ordinea lexicală. Dacă avem o reprezentare clară și rezonabilă a ceea ce este drept, convingerile noastre bine chibzuite despre dreptate ar putea să fie mai aproape de această ordine, chiar dacă nu putem exprima cu precizie cum se realizează această convergență mai mare. Astfel, deși principiile dreptății aparțin unei teorii despre o stare de lucruri ideală, ele sunt edificatoare la modul general. (...)

Al doilea caz este cel al unei libertăți diferențiate. Dacă unii au dreptul la mai multe voturi* decât alții, atunci libertatea politică este diferențiată; același lucru este valabil și în situația în care voturile unora au o pondere mai mare, sau dacă un segment al societății este total lipsit de dreptul de vot. În multe situații istorice a fost poate justificat un grad redus de libertate politică. Interpretarea nerealistă a lui Burke despre reprezentarea politică avea, probabil, o oarecare valabilitate în contextul secolului XVIII.[27] Ea reflectă faptul că diversele libertăți politice nu sunt de loc la același nivel, pentru că deși, în acea vreme, libertatea politică diferențiată putea fi concepută ca o ajustare permisibilă a limitărilor istorice, nu aceeași era situația în cazul servituții și sclaviei, și al intoleranței religioase. Aceste constrângeri nu justifică pierderea libertății de conștiință și a drepturilor care definesc integritatea persoanei. Exemplul anumitor libertăți politice și al drepturilor ce decurg din egalitatea corectă și echitabilă a șanselor este mai puțin constrângător. După cum am remarcat și mai devreme (§ 11), s-ar putea să fie necesar să se renunțe la o parte din aceste libertăți, atunci când acest lucru este impus de transformarea unei societăți mai puțin fericite, într-una în care toată lumea să se bucure pe deplin de drepturile de bază. În condiții care deocamdată nu pot fi schimbate, s-ar putea să nu existe nici un fel de cale de instituire a exercițiului efectiv al acestor libertăți; dar, dacă acest lucru este posibil, libertățile cele mai importante trebuie realizate primele. În orice caz, pentru a accepta ordonarea lexicală a celor două principii, nu suntem obligați să negăm faptul că posibilitatea realizării libertăților de bază depinde de circumstanțe. Oricum, trebuie să ne asigurăm că direcția schimbării este de așa natură încât va determina, în cele din urmă, condițiile sociale în care restricțiile asupra acestor libertăți nu mai sunt deloc justificate. Realizarea lor completă este, ca să spunem așa, tendința inerentă a unui sistem drept pe termen lung. (...)

Problema paternalismului merită o anumită discuție, aici, devreme ce a fost menționată în argumentul în favoarea libertăților de bază egale pentru toți, și se referă la un grad mai mic de libertate. Părțile presupun în poziția originară că în societate ele sunt ființe raționale și capabile să-și regleze propriile afaceri. În consecință, nu vor recunoaște nici un fel de datorie pentru ele însele, atâta vreme cât acest lucru nu este necesar pentru urmărirea propriului bine. Dar, o dată ce este aleasă concepția ideală, părțile vor dori să se asigure pentru situația în care facultățile lor nu sunt suficient dezvoltate și nu pot să-și promoveze rațional interesele, ca în cazul copiilor; sau pentru situația în care, datorită unui ghinion sau accident, sunt incapabile să ia decizii pentru binele lor, ca în situația celor grav accidentați sau bolnavi mintal. De asemenea, este rațional ca ele să se protejeze împotriva propriilor lor înclinații iraționale, acceptând un sistem de pedepse care ar putea să le ofere un motiv suficient să evite acțiunile necugetate, și acceptând anumite sancțiuni menite să repare consecințele nefericite

* Rawls are în vedere situația din Marea Britanie, de la începutul secolului trecut, când unii indivizi aveau dreptul la două voturi: unul în calitate de rezidenți ai unui district, și altul ca membri ai unei asociații universitare. Vezi și comentariul lui R. Martin, *Rawls and Rights*, Kansas, University Press of Kansas, 1985 (n. coord.).

[27] Pentru analiza concepției lui Burke, vezi H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, cap. VIII.

ale comportamentului lor imprudent. Părțile adoptă, pentru aceste cazuri, principii care stipulează în ce condiții sunt ceilalți autorizați să acționeze în numele lor, și să nu țină cont de dorințele lor actuale, dacă acest lucru este necesar; făcând aceasta, ele vor recunoaște că uneori capacitatea lor de a acționa rațional pentru binele personal poate da greș, sau poate lipsi cu desăvârșire.[28]

Atunci, principiile paternalismului sunt cele pe care părțile le vor recunoaște în poziția originară pentru a le proteja împotriva slăbiciunilor și deficiențelor propriei lor rațiuni și voințe în societate. Ceilalți sunt autorizați, și uneori li se cere, să acționeze în numele nostru și să facă ceea ce am face și noi pentru noi înșine dacă am fi raționali; această autorizare intră în acțiune efectiv, atunci când nu suntem în stare să ne promovăm noi înșine propriul bine. Deciziile paternaliste trebuie să se ghideze după preferințele și interesele bine stabilite ale individului în cauză, atâta vreme cât ele nu sunt iraționale, sau nu sunt ignorate, și după teoria bunurilor primare. Cu cât știm mai puțin despre un individ, cu atât vom acționa pentru el așa cum am acționa pentru noi înșine din punctul de vedere al poziției originare. Vom încerca să obținem pentru el lucrurile pe care probabil le dorește, indiferent de ce altceva și-ar mai dori. Va trebui să fim în stare să demonstrăm că, o dată cu dezvoltarea sau recăpătarea facultăților sale raționale, individul în cauză va accepta deciziile pe care le-am luat în numele său, și va fi de acord că am făcut tot ce ne-a stat în putință pentru binele lui.

Oricum, cerința ca un alt individ să accepte la momentul potrivit condiția ce a rezultat din deciziile noastre pentru el nu este de loc suficientă, chiar dacă această condiție nu este susceptibilă de critică dintr-un punct de vedere rațional. Astfel, să ne imaginăm două persoane în deplinătatea facultăților raționale și de voință care împărtășesc credințe religioase sau filozofice diferite; și să presupunem că există un anumit proces psihologic care va duce la convertirea fiecăruia la credința celuilalt, chiar dacă acest proces le este impus în pofida dorinței lor. Să ne imaginăm că, în timp, amândoi vor accepta în mod sincer noile credințe. Cu toate acestea, nu ne este permis să le supunem unui asemenea tratament. Sunt necesare două condiții suplimentare: intervenția paternalistă trebuie să fie justificată de eșecul sau absența evidentă a rațiunii și voinței; ea trebuie să se ghideze după principiile dreptății și după ceea ce se cunoaște despre scopurile și preferințele mai constante ale subiectului, sau după teoria bunurilor primare. Aceste restricții asupra inițierii și direcționării măsurilor paternaliste decurg din presupozițiile poziției originare. Părțile vor ca integritatea persoanei lor și a scopurilor și credințelor lor irevocabile, indiferent care ar fi acestea, să fie garantată. Principiile paternaliste constituie o protecție împotriva propriei noastre iraționalități, și nu trebuie, în nici un caz, interpretate ca permițând agresiuni asupra convingerilor și caracterului nostru, de vreme ce ele afirmă posibilitatea ca în perspectivă să se ajungă la un acord. La un nivel mai general, metodele de educație trebuie, de asemenea, să respecte aceste constrângeri (§ 78).

[28] Vezi, pentru o analiză a acestei probleme, Gerald Dworkin, „Paternalism", în R.A.Wasserstrom (ed.), *Morality and the Law* (Belmont, Calif., Wadsworth Publishing Co., 1971), pp. 107-126.

S-ar părea că forța teoriei dreptății ca imparțialitate derivă din două lucruri: din cerința ca toate inegalitățile să fie justificate pentru cei mai puțin avantajați, și din prioritatea libertății. Această pereche de constrângeri o disting de teoriile intuiționiste și de cele teleologice. (...)

Capitolul V: **Distribuția**

46. Cazuri suplimentare referitoare la prioritatea dreptății

(...) Vreau să dau, acum, formularea finală a celor două principii ale dreptății pentru instituții. De dragul completitudinii, voi da o formulare care le include și pe cele anterioare.

Primul principiu

Fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cel mai cuprinzător sistem de libertăți de bază egale, compatibil cu un sistem similar de libertăți pentru toți.

Al doilea principiu

Inegalitățile sociale și economice trebuie să fie distribuite în așa fel încât:

(a) să fie în avantajul celor mai puțin favorizați, în limitele principiului economisirilor juste (*just*), și

(b) să fie corelate cu funcții și poziții accesibile tuturor în condițiile egalității corecte și echitabile a șanselor.

Prima regulă de prioritate (Prioritatea libertății)

Principiile dreptății trebuie să fie clasificate în ordine lexicală și, de aceea, libertatea nu poate fi restrânsă decât în numele libertății. Există două cazuri:

(a) o libertate mai puțin cuprinzătoare trebuie să întărească sistemul de libertăți împărtășit de toți, și

(b) o libertate mai restrânsă decât cea afirmată de principiul libertăților de bază egale pentru toți trebuie să fie acceptabilă din punctul de vedere al acelor cetățeni care au mai puțină libertate. (...)

A doua regulă de prioritate (Prioritatea dreptății în raport cu eficiența și cu bunăstarea)

Al doilea principiu al dreptății are prioritate lexicală în raport cu principiul eficienței și cu cel al maximizării sumei totale de avantaje; iar principiul egalității corecte și echitabile a șanselor are prioritate în raport cu principiului diferenței. Există două cazuri:

(a) o inegalitate a șanselor trebuie să sporească șansele celor care au mai puține;

(b) o rată excesivă a economisirii trebuie să diminueze în final povara celor care o suportă.

Capitolul IX: **Dreptatea ca bine**

79. Ideea de uniune socială (*social union*)

Am văzut deja că, în pofida caracteristicilor individualiste ale teoriei dreptății ca imparțialitate, cele două principii ale dreptății oferă un punct arhimedic pentru evaluarea instituțiilor existente, precum și a dorințelor și aspirațiilor pe care ele le generează. Aceste criterii oferă un standard independent pentru ghidarea cursului schimbării sociale, fără să facă apel la o concepție perfecționistă sau organică despre societate (§ 41). Dar rămâne deschisă problema dacă doctrina contractului reprezintă un cadru satisfăcător pentru înțelegerea valorilor comunității, și pentru alegerea aranjamentelor sociale în vederea realizării lor. Este firesc să presupunem că congruența dintre ceea ce este corect din punct de vedere moral și perspectiva individuală despre bine depinde, într-o mare măsură, de faptul dacă o societate bine-ordonată realizează binele comunității. Voi examina câteva aspecte ale acestei probleme în secțiunea de față și în următoarele trei.

Putem începe prin a ne aduce aminte că una din condițiile poziției originare este aceea că părțile știu că sunt supuse circumstanțelor dreptății. Ele presupun că fiecare are o concepție despre binele propriu în virtutea căreia emite revendicări care se referă la ceilalți membri ai grupului. Astfel, deși părțile concep societatea ca pe o întreprindere cooperativă pentru avantajul reciproc, ea este caracterizată într-un mod specific atât de un conflict al intereselor, cât și de o identitate a lor. Există două modalități de a examina aceste supoziții. Prima, este cea propusă de teoria dreptății: ideea este să derivăm principii satisfăcătoare din cele mai slabe premise posibile. Premisele teoriei trebuie să fie condiții simple și rezonabile pe care le-ar recunoaște oricine sau aproape oricine, și pentru care pot fi produse argumente filozofice convingătoare. În același timp, cu cât este mai mare conflictul inițial al revendicărilor, în care principiile ar putea introduce o ordine acceptabilă, cu atât este mai probabil ca teoria să fie mai cuprinzătoare. Prin urmare, se presupune că avem un profund conflict de interese.

Cealaltă cale de tratare a acestor supoziții, este să le privim ca descriind un anumit tip de ordine socială, sau un anumit aspect al structurii de bază care este realizat efectiv.

Astfel, suntem conduși către noțiunea de societate a indivizilor izolați* (*private society*).[29] Trăsăturile ei principale sunt următoarele: în primul rând, persoanele care fac parte din ea, indiferent dacă sunt indivizi sau asociații, au propriile lor scopuri particulare care sunt fie în competiție, fie independente, dar, în nici un caz, nu sunt complementare; în al doilea rând, instituțiile nu sunt concepute ca având vreo valoare în sine, faptul de a fi angajat în activitatea lor fiind considerat, mai curând, ca o povară. Astfel, fiecare persoană va considera aranjamentele sociale doar ca simple mijloace pentru promovarea intereselor particulare. Nimeni nu va ține cont de binele celorlalți, sau de ceea ce posedă aceștia; mai degrabă, fiecare va prefera schema cea mai eficientă care să îi confere cea mai mare parte din bunurile disponibile. (...)

De asemenea, putem să presupunem că actuala repartiție a avantajelor este determinată, în mare măsură, de raportul de forțe și de pozițiile strategice rezultate din circumstanțele existente. Desigur, această repartiție ar putea să fie perfect corectă și echitabilă și să satisfacă cerințele reciprocității. Printr-o întâmplare fericită s-ar putea să se ajungă la un asemenea rezultat. Bunurile publice sunt constituite în mare parte din acele mijloace și condiții puse la dispoziția fiecăruia de către stat, pentru a le folosi pentru scopurile proprii după cum îi îngăduie resursele sale, în același fel în care fiecare are propria sa destinație când merge pe o autostradă. Teoria pieților concurențiale este o descriere paradigmatică a acestui tip de societate. De vreme ce membrii acestei societăți nu sunt motivați de dorința de a acționa în mod corect, stabilitatea aranjamentelor sociale drepte și eficiente, în măsura în care ele există, impune în mod normal folosirea de sancțiuni. Armonizarea intereselor particulare cu cele colective este, prin urmare, rezultatul aplicării procedurilor instituționale stabilizatoare în cazul indivizilor care se află în opoziție unii cu alții ca forțe indiferente, dacă nu chiar ostile. Coeziunea unei societății a indivizilor izolați nu se realizează datorită unei convingeri publice că aranjamentele ei fundamentale sunt drepte și bune în sine, ci datorită calculelor fiecăruia, sau ale unei majorități suficiente pentru a menține sistemul, că orice schimbare realizabilă ar reduce cantitatea de mijloace prin care își urmăresc scopurilor lor personale.

Se susține, uneori, că doctrina contractului implică ideea că societatea indivizilor izolați este un ideal, cel puțin atunci când repartizarea avantajelor satisface un standard de reciprocitate acceptabil. Dar acest lucru nu este adevărat, după cum ne arată noțiunea de societate bine-ordonată. După cum am menționat deja, ideea poziției

* O altă variantă pentru traducerea sintagmei *private society* ar putea fi, după cum mi-a sugerat Thomas Pogge, socictatea indivizilor solitari (n. coord.).

[29] Noțiunea de societate a indivizilor izolați, sau ceva asemănător, poate fi găsită în multe locuri. Exemplele bine-cunoscute pot fi găsite la Platon, *The Republic*, 369-372, și la Hegel, *Philosophy of Right*, trad. T.M. Knox (Oxfort, Clarendon Press, 1942), §§ 182-187, sub denumirea de societate civilă. În mod obișnuit, această noțiune poatc fi întâlnită în teoria economică (modelul echilibrului general), și în analiza pe care o face Hegel cărții lui Adam Smith *The Wealth of Nations*.

originare ne oferă o altă explicație. De asemenea, teoria slabă a binelui* și natura socială a umanității necesită o interpretare diferită. Caracterul social al ființelor omenești nu trebuie înțeles într-un mod banal. El nu implică pur și simplu faptul că societatea este necesară pentru viața omenească, sau că trăind într-o societate oamenii dobândesc nevoi și interese care îi îndeamnă să lucreze împreună, pentru avantajul reciproc, în anumite maniere specifice autorizate și încurajate de instituțiile lor. Și nici nu este exprimat de truismul că viața socială este o condiție pentru dezvoltarea capacității de a vorbi și de a gândi, și de a participa la activități sociale și culturale comune. Fără îndoială, chiar conceptele pe care le folosim pentru a ne descrie planurile și situațiile, și pentru a ne exprima dorințele și scopurile personale, presupun de cele mai multe ori un cadru social, precum și un sistem de credințe și gânduri care sunt rezultatul eforturilor colective ale unei îndelungate tradiții. Desigur, aceste fapte nu sunt lipsite de importanță; dar a le folosi pentru a caracteriza legăturile noastre unii cu ceilalți, înseamnă a da o interpretare banală caracterului social al ființelor omenești. Pentru că toate aceste lucruri sunt valabile, în aceeași măsură, și pentru persoane care au o viziune pur instrumentală asupra relațiilor lor.

Natura socială a umanității este cel mai bine înțeleasă prin contrast cu ideea societății indivizilor izolați. Oamenii, în fapt, împărtășesc scopuri finale și valorizează instituțiile și activitățile lor comune ca bunuri în sine. Avem nevoie unii de alții ca parteneri care se angajează în diferite moduri de viață pentru valoarea lor în sine, iar reușitele și fericirea celorlalți sunt necesare și complementare cu propriul nostru bine. Aceste chestiuni sunt suficient de evidente, dar cer o anumită detailare. În teoria slabă a binelui ajungem la concluzia familiară că planurile raționale de viață favorizează, în mod normal, dezvoltarea a cel puțin unora din facultățile individului. Principiul aristotelic** merge în această direcție. Totuși, una din trăsăturile fundamentale ale ființei umane este că nici o persoană nu poate să facă tot ceea ce ar fi în stare să facă; și nici nu poate, a fortiori, să facă orice poate altă persoană să facă. Potențialitățile fiecărui individ sunt mai mari decât acelea pe care el poate spera să le realizeze; și ele nu sunt nici pe departe pe măsura capacităților oamenilor în general. Astfel, fiecare trebuie să aleagă pe care din abilitățile și interesele sale posibile dorește să și le dezvolte; el trebuie să-și planifice cultivarea și exercitarea lor, și să-și programeze realizarea lor într-un mod sistematic. Indivizi diferiți, dar cu abilități asemănătoare sau complementare, pot coopera, ca să

* *The account of goodness as rationality* sau *the thin theory of the good* se referă la definirea binelui (unei persoane) în funcție de principiile a ceea ce este corect din punct de vedere moral. Dar pentru stabilirea acestor principii ca prioritare în raport cu binele individual trebuie să pornim de la ceea ce ar reprezenta binele în general pentru orice individ. Pe baza acestei noțiuni (și teorii) slabe a binelui se va putea elabora apoi o teorie tare (completă) a binelui (n. coord.).

** În formularea și denumirea acestui principiu Rawls se bazează pe câteva comentarii din Etica Nicomahică, cartea VII, cap. 11-14, și cartea X, cap.1-5. Rawls îl formulează astfel: „... oamenii își găsesc satisfacția în exercitarea capacităților lor realizate (a abilităților lor înnăscute sau exersate), iar această satisfacție este cu atât mai mare cu cât capacitatea respectivă este mai realizată sau mai complexă", vezi *A Theory of Justice*, ediția a doua, 1999, p. 374 (n. coord.).

spunem așa, pentru realizarea naturii lor comune sau complementare. Atunci când oamenii se pot bucura în siguranță de exercitarea propriilor capacități, sunt dispuși să aprecieze performanțele celorlalți, mai ales când diferitele lor calități au un loc bine stabilit în cadrul unei forme de viață ale cărei țeluri sunt acceptate de toți.

Urmându-l pe Humbold, putem spune că tocmai printr-o uniune socială fundamentată pe nevoile și potențialitățile membrilor săi fiecare individ poate participa la suma totală a atuurilor naturale realizate ale celorlalți. Ajungem, astfel, la ideea unei comunități a umanității (*community of humankind*), ai cărei membri beneficiază de calitățile și personalitatea celorlalți, puse în valoare de instituțiile libere, și care recunosc că binele fiecăruia este un element al unei activități complete a cărei schemă este acceptată de toți și care produce satisfacție tuturor. (...) Predecesorii noștri ne lasă să decidem dacă continuăm, sau nu, ceea ce au început ei; realizările lor ne influențează în alegerea întreprinderilor noastre și definesc un background mai larg în comparație cu care pot fi înțelese scopurile noastre. A spune că omul este o ființă istorică, este similar cu a spune că realizarea capacităților indivizilor care trăiesc la un moment dat implică cooperarea mai multor generații (sau chiar societăți) de-a lungul unei lungi perioade de timp. De asemenea, implică faptul că această cooperare este călăuzită, în fiecare moment, de înțelegerea a ceea ce a fost realizat în trecut în conformitate cu interpretarea dată de tradiția socială. Prin contrast cu specia umană, fiecare animal are capacitatea să facă, și în cele mai multe cazuri face efectiv, tot ceea ce este în stare să facă, la fel și oricare alt animal din aceeași specie care trăiește în același timp. Gama capacităților realizate ale unui individ dintr-o specie nu este în general mai redusă, din punct de vedere substanțial, decât potențialitățile celorlalți indivizi din aceeași specie. Excepția frapantă este cea care privește diferența dintre sexe. Aceasta explică probabil de ce atracția sexuală este cel mai concludent exemplu al nevoii pe care o au indivizii, atât oameni cât și animale, unii de alții. Dar această atracție poate lua doar o formă instrumentală, fiecare individ tratându-l pe celălalt ca un mijloc de satisfacere a propriei plăceri sau ca un mijloc de perpetuare. Dacă acest atașament nu va fi însoțit de afecțiune și prietenie, nu va pune în evidență trăsăturile caracteristice ale unei uniuni sociale.

Multe forme de viață posedă caracteristicile unei uniuni sociale, împărtășesc scopuri finale și activități comune apreciate pentru valoarea lor în sine. Exemple în acest sens ne oferă știința și arta. La fel și familia, cercul de prieteni, și alte grupuri sociale, sunt exemple de comunități sociale. Dar este mai avantajos să luăm ca exemplu simplu jocurile colective. Aici, putem să distingem ușor patru tipuri de obiective: scopul jocului, așa cum e definit de regulile sale, să spunem de a marca cât mai multe puncte; diferitele motivații ale jucătorilor, plăcerea de a juca acel joc, dorința de-a face exerciții, ș.a.m.d., care pot fi diferite pentru fiecare în parte; scopurile sociale pe care le îndeplinește jocul, și care pot să fie neintenționate și necunoscute pentru jucător, sau pentru oricine altcineva din societate, acestea fiind chestiuni pe care le descoperă observatorul în urma reflecției; și, în sfârșit, scopul comun, dorința comună a tuturor jucătorilor de a juca bine. Acest scop comun poate fi realizat numai dacă partida este jucată corect în conformitate cu regulile, dacă echipele sunt cam de aceeași valoare, și dacă toți jucătorii au sentimentul

că joacă bine. Iar când acest scop este realizat, fiecare își obține plăcerea și satisfacția din exact același lucru. Un meci bine jucat este, ca să spunem așa, o realizare colectivă care necesită cooperarea tuturor.

Or, scopul împărtășit de o uniune socială nu este în mod evident numai o dorință comună pentru același lucru particular. Grant și Lee au avut aceeași dorință de a ocupa orașul Richmond, dar această dorință n-a fost suficientă pentru a se stabili o comunitate între ei. În general, indivizii doresc lucruri similare, libertăți și șanse, protecție și hrană, dar aceste dorințe pot fi surse de conflicte între ei. Pentru a ști dacă indivizii au un scop comun, trebuie să cunoaștem mai amănunțit caracteristicile activității către care îi conduc interesele lor, în măsura în care acestea sunt reglementate de principiile dreptății. Trebuie să existe o schemă de conduită acceptată în care calitățile și satisfacțiile fiecăruia sunt complementare cu binele tuturor. Fiecare poate astfel să-și obțină satisfacția din acțiunea celorlalți, pentru că realizează împreună un proiect acceptabil pentru toată lumea. În pofida laturii concurențiale, multe jocuri colective ilustrează acest fel de scop într-un mod clar: dorința publică de a realiza un joc bun și corect trebuie să fie una dominantă și conformă cu regulile jocului, pentru a evita ca entuziasmul și plăcerea tuturor să scadă.

Cam în același fel trebuie să vedem și evoluția artei și științei, a religiei și a diferitelor tipuri de cultură. Învățând din eforturile celorlalți și apreciind numeroasele lor contribuții, oamenii și-au construit progresiv un sistem de cunoaștere și de credințe; ei au inventat tehnici de lucru recunoscute și stiluri rafinate de sensibilitate și expresie. În aceste cazuri, scopul comun este de cele mai multe ori profund și complex, fiind definit de respectiva tradiție artistică, științifică sau religioasă; iar înțelegerea acestui scop necesită uneori ani de disciplină și studiu. Esențial este să existe un scop final împărtășit și mijloace acceptate de promovare a lui care să permită recunoașterea publică a realizărilor fiecăruia. Când acest scop este atins, fiecare își găsește satisfacția în exact același lucru; iar acest fapt, împreună cu natura complementară a binelui indivizilor, consolidează legăturile comunității. (...)

Pornind de la aceste observații, ca o introducere, putem să vedem cum sunt legate principiile dreptății de caracterul social al ființei omenești. Ideea principală este pur și simplu că o societate bine-ordonată (corespunzătoare dreptății ca imparțialitate) este ea însăși o formă de asociație. De fapt, este o uniune de uniuni sociale (*a social union of social unions*). Ea posedă cele două trăsături caracteristice: scopul final al tuturor membrilor societății este funcționarea cu succes a instituțiilor drepte, iar aceste forme instituționale sunt apreciate ca bune în sine. Să examinăm pe rând aceste caracteristici. Prima, este aproape evidentă. Aproape în același fel în care jucătorii au ca scop împărtășit să realizeze un joc bun și corect, și membrii unei societăți bine-ordonate au ca scop comun să coopereze pentru a-și împlini propria natură în modalități îngăduite de principiile dreptății. Această intenție colectivă este consecința faptului că fiecare posedă un simț al dreptății adecvat. Fiecare cetățean dorește ca toată lumea (inclusiv el) să acționeze pe baza principiilor asupra cărora s-a ajuns la un acord general, într-o situație inițială de egalitate. Această dorință este imperativă, după cum o impune condiția de

instanță supremă a principiilor morale; iar când fiecare acționează în mod corect, toți își găsesc satisfacția în exact același lucru.

Explicația celei de-a doua trăsături este un pic mai complicată, dar suficient de limpede din ceea ce s-a spus deja. Trebuie doar să identificăm diferitele feluri în care instituțiile fundamentale ale societății, constituția dreaptă și elementele principale ale ordinii legale, pot fi considerate bune în sine, o dată ce ideea de uniune socială este aplicată la structura de bază luată ca un întreg. Interpretarea kantiană ne permite să spunem, înainte de toate, că este spre binele fiecăruia ca toți să acționeze pentru apărarea instituțiilor drepte. Ființele umane au dorința de a-și exprima natura lor de persoane morale, libere și egale, și pot face acest lucru în modul cel mai adecvat acționând pe baza principiilor pe care le vor recunoaște în poziția originară. Când toți se străduiesc să se supună acestor principii, și fiecare reușește, atunci se realizează pe deplin natura lor de persoane morale, în mod individual și colectiv, și o dată cu ea și binele lor individual și colectiv.

În plus, principiul aristotelic se aplică instituțiilor precum și oricărei alte forme de activitate umană. Din această perspectivă, o ordine constituțională dreaptă, atunci când se corelează cu asociațiile mai mici ale vieții cotidiene, furnizează un cadru pentru aceste numeroase asociații și facilitează activitățile cele mai complexe și mai diverse ale tuturor. Într-o societate bine-ordonată, fiecare persoană înțelege principiile prime, care guvernează întreaga schemă, ca trebuind să fie realizate de-a lungul mai multor generații; și toți au dorința fermă de a include aceste principii în planul lor de viață. Astfel, planul de viață al fiecăruia capătă o structură mai amplă și mai bogată decât ar avea altminteri; el se potrivește cu planurile celorlalți grație principiilor reciproc satisfăcătoare. Viața privată a fiecăruia este, ca să spunem așa, un fel de plan în interiorul altui plan, iar acest plan mai vast se realizează în cadrul instituțiilor publice ale societății. Dar acest plan mai vast nu stabilește un scop dominant, precum cel al unității religioase sau al celei mai mari performanțe în cultură, și cu atât mai puțin unul al afirmării forței și prestigiului național, căruia i se subordonează obiectivele tuturor indivizilor și asociațiilor. Intenția publică imperativă are în vedere mai degrabă faptul că ordinea constituțională ar trebui să realizeze principiile dreptății. Iar această activitate colectivă, dacă principiul aristotelic este întemeiat, ar trebui experimentată ca un lucru bun.

Am văzut că virtuțile morale sunt calități, atribute ale personalității morale, pe care este rațional ca indivizii să și le dorească pentru ei înșiși, sau pentru ceilalți, ca lucruri apreciate pentru valoarea lor în sine, sau altminteri ca ceva manifestat în activități care furnizează o satisfacție în sine (§§ 66-67). Or, este evident că aceste calități se manifestă în viața publică a unei societăți bine-ordonate. Prin urmare, principiul complementar celui aristotelic implică faptul că oamenii apreciază aceste atribute în măsura în care se manifestă în activitatea comună pentru afirmarea instituțiilor drepte. De aici decurge că acțiunea colectivă a dreptății este cea mai importantă formă a progresului ființelor omenești. Pentru că, în condiții favorabile, tocmai prin susținerea acestor aranjamente publice, oamenii își exprimă mai bine propria natură și realizează cele mai cuprinzătoare calități regulative de care fiecare este în stare. În același timp, instituțiile drepte favorizează și încurajează viața

internă a diverselor asociații în care indivizii își realizează obiectivele lor particulare. Realizarea publică a dreptății reprezintă astfel o valoare a comunității.

Aș vrea să remarc, ca un comentariu final, că o societate bine-ordonată nu desființează diviziunea muncii în sensul cel mai general. Desigur, putem să surmontăm aspectele cele mai dăunătoare ale acestei diviziuni: nu există nici o rațiune ca cineva să fie dependent în mod servil de ceilalți și să trebuiască să aleagă ocupațiile monotone și de rutină care ruinează gândirea și sensibilitatea. Trebuie să i se poată oferi fiecăruia o varietate de sarcini, astfel încât diferitele elemente ale naturii sale să-și găsească o exprimare potrivită. Dar, chiar și atunci când munca devine interesantă pentru toți, nu putem să surmontăm dependența noastră de ceilalți, și nici n-ar trebui s-o dorim. Într-o societate pe deplin dreaptă, oamenii își caută binele în maniere specifice lor, și se bizuie pe partenerii lor pentru a face lucruri pe care singuri n-ar fi putut să le facă, precum și pentru a face lucruri pe care le-ar fi putut face dar nu le-au făcut. Este tentant să presupunem că toți indivizii își pot realiza pe deplin capacitățile și că cel puțin unii pot deveni exemplare perfecte ale umanității. Dar acest lucru este imposibil. Este specific caracterului social al umanității ca noi să nu ne putem realiza prin noi înșine decât ca o parte a ceea ce am putea fi. Trebuie să ținem cont de ceilalți pentru a realiza calitățile pe care nu ar trebui să le luăm în considerație, sau care lipsesc cu desăvârșire. Activitatea colectivă a societății, numeroasele asociații și viața publică a celei mai largi comunități care le guvernează, este cea care susține eforturile noastre și pune în evidență contribuția noastră. Dar binele obținut prin cultura comună depășește cu mult munca noastră, în sensul că încetăm să mai fim simple fragmente: acea parte din noi pe care o realizăm în mod direct se leagă de un sistem mai larg și drept ale cărui obiective noi le susținem. Diviziunea muncii este depășită nu pentru că fiecare devine o ființă desăvârșită în sine, ci datorită unei activități neconstrângătoare și interesante în cadrul unei uniuni drepte de uniuni sociale, la care fiecare poate participa liber în funcție de înclinațiile sale.

82. Rațiunile în favoarea priorității libertății

Am discutat deja despre semnificația priorității libertății și despre cum este ea încorporată în diferite reguli de prioritate (§§ 39, 46). Având ordonate acum toate elementele principale ale doctrinei contractului, putem să examinăm rațiunile esențiale ale acestei priorități. Am făcut supoziția că dacă persoanele din poziția originară știu că libertățile lor de bază pot fi exercitate efectiv, ele nu vor accepta un grad mai mic de libertate în schimbul unor avantaje economice mai mari (§ 26). Numai când condițiile sociale nu permit instituirea deplină a acestor drepturi se poate accepta limitarea lor. Libertățile de bază egale pentru toți pot fi contestate numai atunci când este necesară o schimbare a calității civilizației, astfel încât, în timp, oricine să se bucure de aceste drepturi. Realizarea efectivă a tuturor acestor libertăți într-o societate bine-ordonată, reprezintă tendința pe termen lung a celor două principii și a regulilor de prioritate, atunci când ele sunt urmărite consecvent în condiții suficient de favorabile. Problema noastră, aici, este de a rezuma

și de a grupa rațiunile în favoarea priorității libertății într-o societate bine-ordonată, așa cum se prezintă ele din punctul de vedere al poziției originare.

Să începem prin a reaminti rațiunile cuprinse în prima parte a argumentului în favoarea celor două principii. O societate bine-ordonată este definită ca una care este guvernată efectiv de o concepție publică a dreptății (§ 69). Membri unei astfel de societăți sunt, și se consideră ei înșiși ca fiind, persoane morale libere și egale. Adică, toți au, și se consideră ei înșiși ca având, obiective și interese fundamentale în numele cărora consideră că este legitim să-și exprime revendicări unii în raport cu ceilalți; ei au, și sunt conștienți de acest lucru, un drept egal la respect și considerație în determinarea principiilor după care trebuie să fie guvernată structura de bază a societății lor. De asemenea, ei au un simț al dreptății care le determină în mod obișnuit conduita. Poziția originară este astfel concepută încât să încorporeze o reciprocitate și o egalitate adecvată între persoane; și dat fiind faptul că obiectivele și interesele lor fundamentale sunt protejate de libertățile incluse în primul principiu, vor acorda prioritate acestui principiu. (...)

O societate bine-ordonată realizează, de asemenea, interesul de prim ordin al părților, care privește modul în care celelalte interese, chiar și cele fundamentale, sunt configurate și controlate de instituțiile sociale (§ 26). Părțile se consideră ele însele persoane libere, care pot să-și schimbe și să-și modifice scopurile finale, și care dau prioritate prezervării libertății lor în această privință. Maniera în care principiile dreptății guvernează structura de bază, așa cum a fost ilustrată de interpretarea dată autonomiei și obiectivității (§ 78), demonstrează că acest interes de prim ordin este împlinit într-o societate bine-ordonată.

Persoanele din poziția originară sunt motivate, astfel, de o anumită ierarhie a intereselor. Ele trebuie mai întâi să-și protejeze interesul de prim ordin și obiectivele fundamentale (a căror doar formă generală le este cunoscută), iar acest fapt este reflectat de prioritatea pe care o dau libertății; dobândirea de mijloace care să le permită să-și promoveze celelalte dorințe și scopuri are un rol subordonat. Chiar dacă interesele legate de libertate au un obiectiv bine definit, și anume, instituirea efectivă a libertăților de bază, s-ar putea ca aceste interese să nu apară întotdeauna ca fiind dominante. Realizarea acestor interese poate necesita anumite condiții sociale și un anumit grad de satisfacere a nevoilor materiale, și aceasta explică de ce libertățile de bază pot uneori să fie limitate. Dar, o dată ce sunt realizate condițiile sociale necesare și un anumit nivel de satisfacere a nevoilor materiale, așa cum este cazul într-o societate bine-ordonată în condiții favorabile, interesele de prim ordin devin de-acum încolo regulative. Într-adevăr, așa cum a presupus Mill, aceste interese devin mai puternice după cum situația societății le permite să fie exprimate efectiv, astfel încât, în final, devin regulative și își relevă rolul lor prioritar.[30] Atunci, structura de bază

[30] Vezi J.S. Mill, *Principles of Political Economy*, editată de W.S. Ashley (London, Longmans Green, 1909), p. 210. Referința este la prima parte din ultimul paragraf al § 3, cap.1, cartea II. Dacă citim acest pasaj în așa fel încât să implice ideea de ierarhie a intereselor, care trimite la o ordonare lexicală, punctul de vedere pe care l-am exprimat în text este esențial asemănător cu cel al lui Mill. Argumentul lui exprimat aici se potrivește cu pasajul din *Utilitarianism*, cap. 11, parag. 6-8, pe care l-am citat, împreună cu alte referințe, în nota 23, cap. I.

trebuie să garanteze viața internă liberă a diferitelor comunități de interese în care indivizii și grupurile caută să-și împlinească scopurile și calitățile de care sunt interesați, sub forma unei uniuni sociale consistente cu principiul libertăților de bază egale pentru toți (§ 79). Oamenii doresc să exercite controlul asupra legilor și regulilor care le guvernează asociația, fie luând parte direct la treburile ei, fie indirect prin reprezentanți de care sunt afiliați prin legături culturale și sociale.

Am spus destul despre rațiunile în favoarea priorității libertății cuprinse în prima parte a argumentului pentru cele două principii ale dreptății. Trebuie să revenim acum la partea a doua a argumentului, și să ne întrebăm dacă nu cumva această prioritate va fi subminată de diferitele sentimente sau atitudini care este probabil să fie generate într-o societate bine-ordonată (§ 80). Or, s-ar părea că, chiar și atunci când sunt satisfăcute nevoile esențiale și sunt obținute mijloacele materiale necesare, va persista interesul oamenilor pentru poziția lor relativă în distribuția avuției. Astfel, dacă presupunem că fiecare va dori o parte proporțional mai mare, rezultatul ar putea fi o dorință crescătoare pentru abundența materială cu orice preț. Întrucât fiecare năzuiește către un scop care nu poate fi realizat colectiv, este de presupus că societatea ar putea deveni din ce în ce mai preocupată de creșterea productivității și de îmbunătățirea eficienței economice. Iar aceste obiective pot deveni atât de dominante încât să submineze prioritatea libertății. Unii au obiectat împotriva tendinței către egalitate tocmai din această rațiune, și anume, că trezește în indivizi o obsesie legată de partea lor relativă din avuția socială. Dar, deși este adevărat că într-o societate bine-ordonată există probabil o tendință către un grad mai mare de egalitate, membrii ei au efectiv un interes mai scăzut pentru poziția lor relativă. După cum am văzut, ei nu sunt prea mult influențați de invidie sau gelozie și, în cele mai multe cazuri, fac ceea pare a fi cel mai bine pentru ei, judecând din perspectiva propriului lor plan de viață și din acela al asociațiilor lor, fără să se simtă lezați de confortul și satisfacțiile mai mari de care se bucură ceilalți, mai bine situați social decât ei. Astfel, nu există nici un fel de tentații puternice care să le impună să-și reducă libertățile de dragul unei mai mari bunăstări economice, absolute sau relative.

Desigur, de aici, nu decurge că într-o societate dreaptă nimeni nu este interesat de statutul său social. Interpretarea respectului de sine (*self-respect*), care este probabil bunul primar cel mai important, a pus în evidență semnificația deosebită pe care o are pentru noi modul în care ne apreciază ceilalți. Dar, într-o societate bine-ordonată, nevoia de statut este satisfăcută prin recunoașterea publică a instituțiilor drepte, împreună cu recunoașterea vieții interne bogate și diverse a numeroaselor comunități de interese, pe care le facilitează libertățile de bază egale pentru toți. Baza respectului de sine într-o societate dreaptă nu este, atunci, partea de venit pe care o are cineva, ci distribuția public recunoscută a drepturilor și libertăților fundamentale. Și, pentru că această distribuție este egală, fiecare are un statut asemănător și garantat, atunci când toți se reunesc pentru a dirija chestiunile comune ale societății în ansamblu. Nimeni nu are tentația de a căuta mijloace politice suplimentare pentru garantarea statutului său, dincolo de recunoașterea constituțională a egalității. Pe de altă parte, oamenii nu sunt nici dispuși să accepte o

libertate mai restrânsă decât cea afirmată de principiul libertăților de bază egale pentru toți. Într-un anumit sens, dacă ar accepta această situație ar fi în dezavantajul lor și le-ar slăbi poziția politică. De asemenea, ar avea ca rezultat recunoașterea publică a inferiorității lor astfel definită de structura de bază a societății. Această poziție de subordonare în viața publică ar fi într-adevăr umilitoare și catastrofală pentru respectul de sine. Astfel, acceptând o libertate mai restrânsă decât cea afirmată de principiul libertăților de bază egale pentru toți, se poate pierde la ambii poli. Este posibil ca această situație să fie îndeosebi adevărată în măsura în care o societate devine mai dreaptă, deoarece drepturile egale și atitudinile publice de respect reciproc au un rol esențial în menținerea unui echilibru politic și în a le recunoaște cetățenilor propria valoare. Astfel, deși este puțin probabil ca diferențele sociale și economice dintre diferitele sectoare ale societății, pe care le putem considera precum grupurile care nu pot fi comparate, să genereze animozități, totuși nedreptățile care apar datorită inegalității politice și civice, și datorită discriminării culturale și etnice, nu pot fi acceptate cu ușurință. Când nevoia de statut social este satisfăcută tocmai datorită poziției de egalitate în drepturi a cetățenilor, atunci prioritatea principiului libertăților de bază egale pentru toți devine cu atât mai necesară. Fiind aleasă o concepție a dreptății care încearcă să elimine importanța avantajelor economice și sociale relative pe care se sprijină încrederea oamenilor în ei înșiși, este esențial ca prioritatea libertății să fie susținută cu tărie.

Atunci, într-o societate bine-ordonată respectul de sine este garantat de afirmarea publică a poziției de egalitate în drepturi a tuturor cetățenilor; distribuția mijloacelor materiale se desfășoară de la sine în acord cu dreptatea procedurală pură reglementată de instituțiile drepte fundamentale care restrâng gama inegalităților, astfel încât nu apare invidia justificată. Această modalitate de abordare a problemei statutului are o serie de avantaje. Să presupunem că modul în care cineva este apreciat de ceilalți a depins de poziția sa relativă în distribuția venitului și avuției. În acest caz, a avea un statut superior înseamnă a deține mai multe mijloace materiale decât o mare fracțiune a societății. Nu toată lumea poate să aibă statutul cel mai înalt, iar a îmbunătăți statutul cuiva înseamnă a înrăutăți poziția altcuiva. Cooperarea socială în vederea sporirii condițiilor de afirmare a respectului de sine este imposibil de realizat. Mijloacele care definesc statutul sunt, ca să spunem așa, fixe, iar câștigul cuiva înseamnă paguba altuia. Evident, această situație este nefericită. Indivizii intră în conflict unii cu alții, încercând să-și afirme respectul de sine. Dată fiind prioritatea acestui bun primar, părțile din poziția originară nu vor dori să se găsească ele însele într-un asemenea conflict. Va exista tendința de a face dificilă, dacă nu chiar imposibilă, realizarea binelui comunității. Cea mai bună soluție este protejarea pe cât posibil a bunului primar care este respectul de sine, prin distribuția libertăților de bază efectiv în mod egal, conferind tuturor același statut. În același timp, distribuției relative a mijloacelor materiale i se atribuie o poziție subordonată. Ajungem, astfel, la o altă rațiune pentru divizarea ordinii sociale în două părții, după cum au indicat principiile dreptății. Deși aceste principii îngăduie inegalitățile în schimbul contribuțiilor care sunt în beneficiul tuturor, prioritatea libertății implică egalitate în privința bazelor sociale ale respectului de sine.

Este foarte posibil ca această idee să nu poată fi realizată complet. Sentimentul pe care îl au oamenii despre propria valoare poate depinde, într-o anumită măsură, de poziția lor în cadrul instituțiilor și de venitul lor relativ. Oricum, dacă interpretarea dată invidiei și geloziei în societate este bine întemeiată, atunci aceste înclinații n-ar trebui să se manifeste excesiv, în condițiile în care avem aranjamente fundamentale adecvate. Dar teoretic putem, dacă este necesar, să includem respectul de sine, al cărui indice definește așteptările, printre bunurile primare. Atunci, în aplicarea principiului diferenței, acest indice poate ține cont de efectele invidiei justificate (§ 80); așteptările celor mai puțin avantajați sunt cu atât mai mici, cu cât sunt mai puternice aceste efecte. Dacă trebuie făcute anumite ajustări în numele respectului de sine, se poate decide cel mai bine din perspectiva etapei legislative, în care părțile au mai multe informații, și în care se aplică principiul determinării politice. Trebuie să admitem că această problemă este o complicație nedorită. Întrucât simplitatea este în sine dezirabilă în cadrul unei concepții publice a dreptății (§ 49), ar trebui evitate, pe cât posibil, condițiile care scot la iveală invidia justificată. Am menționat această problemă nu pentru a o rezolva, ci numai pentru a observa că, atunci când este necesar, așteptările celor mai puțin avantajați pot fi înțelese în așa fel încât să includă respectul de sine ca bun primar.

Atunci, a doua parte a argumentului pare să confirme prioritatea libertății. Totuși, unii pot obiecta la această interpretare a priorității libertății, prin faptul că societățile au alte căi de a afirma respectul de sine, și de a face față invidiei și altor înclinații distructive. De exemplu, într-un sistem feudal sau de castă se consideră că fiecare individ are locul său predestinat în ordinea naturală a lucrurilor. Comparațiile pe care el le face cu ceilalți sunt, probabil, limitate la cadrul propriei sale clase sociale sau caste, aceste ierarhii devenind în fapt tot atâtea grupuri fără termeni de comparație, stabilite independent de controlul uman și sancționate de religie și de teologie. Oamenii se resemnează ei înșiși cu poziția lor, încât pare să nu-și pună vreodată întrebări în legătura cu aceasta; și deoarece toți se pot considera sortiți pentru vocația lor, fiecare se poate considera în mod egal predestinat și la fel de valoros în ochii providenței.[31] Această concepție despre societate rezolvă problema dreptății sociale prin eliminarea, în cadrul reflecției, a circumstanțelor care i-au dat naștere. Se consideră că structura de bază este deja determinată, și oamenii nu mai pot s-o influențeze. Conform acestei concepții, este greșit să plasăm locul oamenilor în lume, în așa fel, încât să presupunem că ordinea socială ar trebui să fie potrivită cu principiile la care ei, ca persoane egale, ar consimți.

Contrar acestei idei, am presupus, de la bun început, că părțile trebuie să fie călăuzite în alegerea unei concepții a dreptății de o cunoaștere a faptelor generale despre societate. Prin urmare, ele iau ca de la sine înțeles faptul că instituțiile nu sunt fixe, ci se schimbă de-a lungul timpului, modificându-se în funcție de circumstanțele naturale

[31] Vezi, pentru această chestiune, Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth și Claus Wittich (New York, Bedsminter Press, 1968), vol. II, pp. 435 și urm., 598 și urm. Vezi și pp. 490-499, pentru comentarii generale despre ceea ce caută diferitele straturi sociale în religie. De asemenea, Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churces*, (London, George Allen and Unwin, 1931), vol. I, pp. 120-127, 132 și urm., 134-138; și Max Scheler, *Ressentiment*, pp. 56 și urm.

și de acțiunile și conflictele grupurilor sociale. Deși sunt recunoscute constrângerile naturale, oamenii nu sunt lipsiți de capacitatea de a-și construi propriile aranjamente sociale. Această presupoziție face de asemenea parte din fundamentul teoriei dreptății. Rezultă că anumite moduri de a face față invidiei sau altor tendințe aberante nu sunt permise într-o societate bine-ordonată. De exemplu, ele nu vor putea fi stopate prin promulgarea unor credințe false sau nefondate. Pentru că, problema noastră este cum ar trebui organizată societatea dacă este ca ea să se conformeze principiilor pe care persoane raționale, având credințe generale adevărate, le-ar accepta în poziția originară. Condiția cunoașterii publice înseamnă ca părțile să presupună că, în calitate de membri ai societății, vor cunoaște de asemenea faptele generale. Raționamentul care a condus la acordul inițial trebuie să fie accesibil pentru înțelegerea publică. Desigur, atunci când decidem ce sunt de fapt principiile necesare trebuie să ne bazăm pe cunoașterea obișnuită, așa cum este ea recunoscută de simțul comun, și pe consensul științific existent. Dar nu există nici o altă alternativă rezonabilă pentru a face acest lucru. Va trebui să admitem că așa cum se schimbă credințele bine stabilite, este posibil să se schimbe și principiile dreptății care pare rațional să fie acceptate. Astfel, atunci când este abandonată credința într-o ordine naturală fixă care sancționează o societate ierarhică, presupunând că această credință nu este adevărată, se stabilește o tendință în direcția celor două principii ale dreptății ordonate lexical. Protejarea efectivă a libertăților de bază egale pentru toți devine din ce în ce mai importantă pentru garantarea respectului de sine, iar aceasta afirmă prioritatea primului principiu.

87. Remarci finale despre justificare

Nu voi încerca să rezum prezentarea teoriei dreptății. În schimb, aș vrea să închei cu câteva comentarii despre tipul de argument folosit în favoarea acesteia. (...)

În mod obișnuit, filozofii încearcă să justifice teoriile etice într-unul din următoarele două moduri. Uneori, încearcă să găsească principii self-evidente din care să poată fi dedus un ansamblu suficient de criterii și precepte care să dea socoteală de judecățile noastre bine chibzuite. O justificare de acest fel poate fi considerată drept una carteziană. Ea presupune că principiile prime pot fi concepute ca fiind adevărate, chiar necesar adevărate; apoi, prin raționament deductiv, se transferă această convingere de la premise la concluzie. A doua cale (denumită printr-un abuz de limbaj, naturalism), este de a introduce definiții ale conceptelor morale în termenii unor concepte presupuse non-morale și, apoi, de a arăta, cu ajutorul unor proceduri acceptate de simțul comun și de științe, că propozițiile care formează în felul acesta un cuplu cu judecățile morale asertate sunt adevărate. Deși în această viziune principiile prime ale eticii nu sunt self-evidente, justificarea convingerilor morale nu ridică nici un fel de dificultăți particulare. Aceste principii pot fi stabilite, date fiind definițiile, în aceeași manieră în care se procedează și cu alte propoziții despre lume.

N-am adoptat nici una din aceste proceduri de justificare. Pentru că, deși anumite principii morale pot părea naturale sau chiar evidente, există dificultăți serioase în a

susține că ele sunt necesar adevărate, sau chiar în a explica ce se înțelege prin aceasta. Am susținut, de fapt, că aceste principii sunt contingente în sensul că ele sunt alese în poziția originară în lumina faptelor generale (§ 26). Candidate pentru statutul de adevăruri morale necesare sunt, mai degrabă, condițiile impuse asupra adoptării principiilor; dar, în realitate, pare mai potrivit să privim aceste condiții drept stipulații rezonabile care trebuie evaluate, până la urmă, în ansamblul teoriei căreia ele îi aparțin. Nu există nici un set de condiții sau de principii prime despre care să se pretindă, în mod plauzibil, că sunt necesare sau definitive pentru întregul domeniu al moralității și, prin urmare, că sunt special potrivite pentru a îndeplini sarcina justificării. Pe de altă parte, metoda așa-numitului naturalism trebuie mai întâi să distingă între concepte morale și non-morale, ca apoi să obțină recunoașterea definițiilor propuse. Pentru ca justificarea să aibă succes, este necesară o teorie clară a semnificației, iar aceasta pare să lipsească. Și, în orice caz, definițiile devin partea centrală a doctrinei etice și, de aceea, ele trebuie la rândul lor justificate .

Cred, prin urmare, că am face mai bine dacă am privi o teorie morală dreaptă ca pe oricare altă teorie, acordând atenția cuvenită aspectelor ei socratice (§ 9). Nu există nici o rațiune să presupunem că principiile sau supozițiile ei prime trebuie să fie self-evidente, sau că criteriile și conceptele ei pot să fie înlocuite de alte noțiuni care pot să fie atestate drept non-morale.[32] Deși am susținut că ceva fiind corect din punct de vedere moral, sau drept, poate fi înțeles ca fiind așa în conformitate cu principiile adecvate ce au fost acceptate în poziția originară, și că în acest fel putem să substituim definiția primelor noțiuni cu definiția principiilor, aceste definiții sunt stabilite în cadrul teoriei însăși. Nu susțin că doctrina poziției originare este în sine lipsită de forță morală, sau că familia de concepte la care recurge ea este neutră din punct de vedere etic (§ 23). Pur și simplu, am lăsat deoparte această problemă. Așadar, n-am procedat ca și cum principiile prime, condițiile sau definițiile, ar avea trăsături specifice care le-ar conferi un loc particular în justificarea unei doctrine morale. Ele sunt elemente și instrumente centrale ale teoriei, dar justificarea se bazează pe întreaga concepție și pe modul cum se potrivește și organizează ea judecățile noastre bine chibzuite rezultate din echilibrul reflectiv. După cum am remarcat mai devreme, justificarea este o problemă de susținere reciprocă între diversele considerații, de îmbinare a tuturor elementelor într-o viziune coerentă (§ 4). Acceptarea acestei idei ne permite să lăsăm deoparte chestiunile legate de semnificație și de definiție, și să ne ocupăm de elaborarea unei teorii substanțiale a dreptății.

[32] Punctul de vedere propus aici este în acord cu interpretarea din § 9, care urmărește „Outline for Ethics" (1951). Dar a beneficiat și de concepția despre justificare care se găsește în W.V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, M.I.T. Press, 1960), cap. 1 și în alte părți. Vezi, de asemenea, lucrarea sa *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, Columbia University Press, 1969), eseul 4. Pentru o dezvoltare a concepției sale care include referi explicite la raționamentul și judecata morală, vezi Morton White, *Towards Reunion in Philosophy* (Cambridge, Harvard University Press, 1956), partea III, în special pp. 254-258, 263, 266 și urm.

Cele trei părți ale expunerii acestei teorii sunt concepute în așa fel încât să formeze un tot unitar în care ele se susțin reciproc cam în felul următor. Prima parte. prezintă elementele esențiale ale structurii teoretice, iar principiile dreptății sunt justificate pe baza stipulațiilor rezonabile cu privire la alegerea unor asemenea concepții. Am insistat asupra caracterului natural al acestor condiții și am prezentat rațiunile pentru care sunt acceptate, dar fără a pretinde că ele sunt self-evidente, sau că sunt impuse de analiza conceptelor morale sau a semnificației termenilor etici. În partea a doua, am examinat genurile de instituții pe care dreptatea le recomandă și tipurile de datorii și obligații pe care le impune asupra indivizilor. Scopul meu a fost tot timpul să arăt că teoria propusă se potrivește cu punctele fixe ale convingerilor noastre bine chibzuite mai bine decât alte doctrine cunoscute, și că ea ne conduce la revizuirea și extrapolarea judecăților noastre într-o manieră care, în urma reflecției, pare să fie mai satisfăcătoare. Principiile prime și judecățile particulare par în cele din urmă să fie mai bine armonizate împreună, cel puțin în comparație cu teoriile alternative. În final, în partea a treia, am încercat să vedem dacă dreptatea ca imparțialitate este o concepție viabilă. Aceasta ne-a determinat să ridicăm problema stabilității și dacă ceea ce este corect din punct de vedere moral și perspectiva individuală despre bine, așa cum au fost ele definite, sunt congruente. Aceste considerații nu determină acceptarea inițială a principiilor în prima parte a argumentului, dar o confirmă (§ 81). Ele arată că natura noastră este astfel constituită încât permite ca alegerea originară să fie realizată. Putem spune, în acest sens, că umanitatea are o natură morală.

Unii pot susține că acest gen de justificare întâmpină două feluri de dificultăți. În primul rând, este vulnerabilă la obiecția generală că face apel numai la simplul fapt al acordului. În al doilea rând, există o obiecție mai specifică la argumentul pe care l-am prezentat, și anume că el depinde de un anumit inventar al concepțiilor despre dreptate din care trebuie să aleagă părțile în poziția originară, și că el presupune nu numai un acord între persoane în ceea ce privește judecățile lor bine chibzuite, ci și unul asupra a ceea ce ele consideră a fi condițiile rezonabile ce trebuie impuse în alegerea primelor principii. Se poate spune că acordul asupra convingerilor bine chibzuite se schimbă constant și variază de la o societate, sau o parte a ei, la alta. S-ar putea ca nici așa-numitele puncte fixe să nu fie în realitate așa ceva, și nici nu va accepta fiecare aceleași principii pentru a umple golurile din judecățile sale curente. Și orice inventar al concepțiilor despre dreptate, sau orice consens asupra condițiilor rezonabile impuse principiilor, este, desigur, mai mult sau mai puțin arbitrar. Nici argumentele prezentate în favoarea teoriei dreptății ca imparțialitate, și nici disputa din jurul lor, nu pot scăpa de aceste limitări.

În legătură cu obiecția generală, răspunsul este că justificarea constituie un argument care se adresează celor care nu sunt de acord cu noi, sau chiar nouă înșine când suntem nedecișI. Ea presupune un conflict între punctele de vedere ale persoanelor, sau chiar în interiorul aceleiași persoane, și caută să-i convingă pe ceilalți, sau pe noi înșine, de rezonabilitatea principiilor pe care se fundamentează revendicările și judecățile noastre. Fiind concepută pentru a reconcilia cu ajutorul rațiunii, justificarea

pornește de la ceea ce au în comun părțile în discuție. În mod ideal, a justifica o concepție a dreptății în ochii cuiva, înseamnă a-i produce o dovadă în sprijinul principiilor ei, plecând de la premise acceptate de ambele părți, aceste principii având la rândul lor consecințe care se potrivesc cu judecățile noastre bine chibzuite. Dar simpla demonstrație nu este o justificare. O demonstrație înfățișează pur și simplu relațiile logice dintre propoziții. Demonstrațiile se transformă în justificări o dată ce punctele de plecare sunt recunoscute reciproc, sau concluziile sunt atât de complete și de constrângătoare încât reușesc să ne convingă de buna întemeiere a concepției pe care o exprimă premisele sale.

Este cât se poate de potrivit, in continuare, să presupunem că raționamentul în favoarea principiilor dreptății trebuie să pornească de la un anumit consens. Aceasta este natura justificării. Totuși, obiecțiile concrete sunt corecte când sugerează că forța argumentului depinde de trăsăturile consensului la care s-a făcut apel. Aici, trebuie lămurite câteva chestiuni. În primul rând, chiar dacă trebuie acceptat că orice inventar al alternativelor este, într-o oarecare măsură, arbitrar, totuși obiecția este eronată dacă ea presupune că toate inventarele sunt la fel de arbitrare. O listă care include teoriile tradiționale cele mai importante este mai puțin arbitrară decât una care lasă deoparte cele mai evidente teorii candidate. Cu siguranță, argumentul în favoarea principiilor dreptății ar putea fi întărit arătând că acestea sunt în continuare cea mai bună alegere dintr-o listă mai cuprinzătoare și mai sistematic evaluată. Nu știu până unde poate fi realizat acest lucru. Oricum, mă îndoiesc că principiile dreptății (așa cum le-am definit eu) vor constitui concepția preferată în situația în care ar exista ceva ce ar semăna cu o listă completă. (Presupun că, fiind dată o limită superioară a complexității și a altor constrângeri, clasa de alternative rezonabile și aplicabile este efectiv finită.) Chiar dacă argumentul pe care l-am oferit este întemeiat, el arată numai că o teorie definitivă adecvată (dacă există o asemenea teorie) va semăna mai mult cu doctrina contractului decât cu oricare alta din doctrinele pe care le-am examinat. Dar chiar și această concluzie nu poate fi demonstrată în sens strict.

Cu toate acestea, lista folosită în compararea teoriei dreptății ca imparțialitate cu aceste concepții nu este pur și simplu una ad-hoc: ea conține teoriile reprezentative din tradiția filozofiei morale, care exprimă consensul istoric despre ceea ce par să fie până acum cele mai rezonabile și aplicabile concepții morale. Cu timpul, vor fi elaborate noi teorii care vor produce astfel o bază mai convingătoare pentru justificare, întrucât o concepție superioară este supusă unui test mai sever. Dar aceste lucruri pot fi doar anticipate. Pentru moment, este mai potrivit să încercăm să reformulăm doctrina contractului și s-o comparăm cu câteva din alternativele cunoscute. Acest procedeu nu este arbitrar; este singura modalitate prin care putem merge mai departe.

Revenind la obiecția mai specifică referitoare la consensul asupra condițiilor rezonabile, ar trebui subliniat că unul din obiectivele filozofiei morale este de a căuta posibile baze ale acordului acolo unde pare să nu existe nici una. Ea trebuie să încerce să extindă aria unui anumit consens existent și să ne propună pentru evaluare concepții morale mai subtile și mai nuanțate. Rațiunile justificatoare nu sunt la îndemână: ele

trebuie descoperite și exprimate adecvat, uneori printr-o intuiție fericită, alteori prin analiza cerințelor teoriei. Tocmai acesta a fost scopul pentru care am încercat să armonizez diferitele condiții asupra alegerii primelor principii în noțiunea de poziție originară. Ideea este că grupând într-o singură concepție constrângeri suficient de rezonabile, va deveni evident că trebuie să fie preferată una din alternativele prezentate. Ne-ar face plăcere să constatăm că superioritatea unei anumite doctrine (dintre cele cunoscute în mod obișnuit) este rezultatul, probabil unul neașteptat, al acestui consens nou apărut.

Pe lângă acestea, există o explicație și pentru setul de condiții încorporate în noțiunea de poziție originară. Este posibil să susținem că aceste cerințe sunt rezonabile și să le asociem scopului principiilor morale și rolului lor în stabilirea legăturilor comunitare. Rațiunile în ceea ce privește capacitatea de ordonare și calitatea de instanță supremă a acestor principii par să fie suficient de clare. Putem să vedem, acum, că cerința cunoașterii publice a principiilor poate fi explicată ca fiind cea care garantează că procesul justificării poate fi dus la bun sfârșit (în limitele sale, ca să zicem așa) fără efecte nedorite. Condiția cunoașterii publice a principiilor permite ca toți să-și poată justifica comportamentul în fața oricui altcuiva (atunci când comportamentele lor sunt justificabile), fără ca aceasta să sune a auto-justificare sau fără alte consecințe neplăcute. Dacă luăm serios în considerație ideea de uniune socială și de societate ca o uniune socială a unor asemenea uniuni, atunci, cu siguranță, condiția cunoașterii publice a principiilor este una naturală. Ea ne ajută să fim siguri că o societate bine-ordonată constituie o singură activitate, în sensul că membrii ei urmăresc aceeași concepție regulativă, și știu că toți procedează la fel; și fiecare are partea sa din beneficiile rezultate din eforturile tuturor, într-o manieră la care toată lumea a consimțit. Societatea nu este divizată în ceea ce privește recunoașterea reciprocă a primelor ei principii. Și, într-adevăr, ea nu trebuie să fie divizată dacă trebuie să se manifeste acțiunea imperativă a concepției dreptății și a principiului aristotelic (și a efectelor sale corespunzătoare).

Funcția principiilor morale nu este definită într-un singur sens; ea admite diferite interpretări. Am putea încerca să alegem între ele, observând care folosește cel mai slab set de condiții pentru caracterizarea situației inițiale. Dificultatea în această sugestie este că deși sunt de preferat efectiv condițiile mai slabe, în situația în care celelalte lucruri sunt egale ca importanță, nu există un cel mai slab set de condiții; nu există un set minim care să nu conțină nici un fel de condiție, iar acest lucru este lipsit de interes. Prin urmare, va trebui să căutăm un minimum aplicabil (*constrained minimum*), un set de condiții slabe care totuși ne permite să construim o teorie a dreptății aplicabilă. Anumite părți ale teoriei dreptății ca imparțialitate trebuie concepute în acest fel. Am făcut deseori remarci asupra naturii minimale a condițiilor impuse principiilor, când sunt luate separat. De exemplu, supoziția dezinteresului reciproc nu este o condiție imperioasă. Nu numai că ne permite să ne fundamentăm teoria pe o noțiune suficient de exactă a alegerii raționale, dar pretinde și puțin de la părți: în acest fel, principiile alese pot să aplaneze conflictele mai răspândite și mai profunde, ceea ce este un avantaj evident (§ 40). În plus, are și avantajul că separă elementele morale cele mai evidente

ale poziției originare și le aranjează sub forma condițiilor generale, ale vălului de ignoranță, și a celorlalte, astfel încât putem să vedem mai limpede cum dreptatea ne cere să depășim preocuparea pentru interesele noastre proprii.

Discuția despre libertatea de conștiință ilustrează cel mai bine supoziția dezinteresului reciproc. Aici, conflictul dintre părți este foarte puternic și, cu toate acestea, se poate constata că dacă este vorba să se realizeze vreun fel de acord, acesta nu se poate face decât pe baza principiului libertăților de bază egale pentru toți. Iar această idee, așa cum am arătat, poate fi extinsă la fel de bine și în cazul conflictului dintre doctrinele morale (§ 33). Chiar dacă părțile presupun că în cadrul societății ele susțin anumite concepții morale (al căror conținut le este necunoscut), ele pot totuși să fie de acord cu primul principiu. Prin urmare, acest principiu pare că deține un loc aparte printre doctrinele morale; el definește un acord limitat, o dată ce am postulat disparități suficient de cuprinzătoare consistente cu anumite condiții minimale pentru o concepție practică a dreptății.

Acum, aș vrea să iau în discuție mai multe obiecții care n-au legătură cu metoda justificării, dar se referă, în schimb, la anumite aspecte ale însăși teoriei dreptății. Una din aceste obiecții este că doctrina contractului este strict individualistă. Remarcile anterioare dau un răspuns la această obiecție. Pentru că, o dată ce s-a înțeles importanța supoziției dezinteresului reciproc, observația nu mai este pertinentă. Putem să reformulăm și să stabilim temele kantiene în cadrul teoriei dreptății ca imparțialitate recurgând la o concepție suficient de generală a alegerii raționale. Am găsit, de exemplu, interpretări ale autonomiei și ale legii morale ca expresie a naturii noastre de ființe raționale libere și egale; imperativul categoric își are de asemenea analogul său, așa cum își are și ideea de a nu trata niciodată oamenii doar ca mijloace, sau, în fapt, deloc ca mijloace. În plus, în ultima parte s-a arătat cum teoria dreptății dă socoteală în mod egal de valorile comunității; și, aceasta, întărește afirmația anterioară că există încorporat în principiile dreptății un ideal al persoanei, care reprezintă un punct arhimedic în evaluarea structurii de bază a societății (§ 41). Aceste aspecte ale teoriei dreptății sunt dezvoltate treptat, începând cu ceea ce pare a fi o concepție excesiv de raționalistă, care nu ține deloc seama de valorile sociale. Poziția originară este folosită în primul rând pentru a determina conținutul dreptății, principiile care o definesc. Doar mai târziu dreptatea este văzută ca o parte a binelui nostru și este legată de natura noastră socială. Meritele ideii de poziție originară nu pot fi evaluate prin examinarea amănunțită a doar uneia dintre trăsăturile ei, ci, așa cum am observat în multe cazuri, prin raportarea la întreaga teorie care este construită pe această idee.

Dacă dreptatea ca imparțialitate este mai convingătoare decât variantele anterioare ale doctrinei contractului, cred că este așa pentru că poziția originară, așa cum s-a arătat mai sus, unește într-o singură concepție o problemă suficient de clară a alegerii cu condițiile larg recunoscute ca fiind adecvate pentru a fi impuse în adoptarea principiilor morale. Această situație inițială îmbină claritatea necesară și constrângerile etice relevante. Tocmai pentru a prezerva parțial această claritate am evitat să atribui părților vreo motivație etică. Ele decid doar în funcție de ceea ce pare că le satisface cel mai

bine interesele, în măsura în care sunt în stare să le descopere. În acest fel, putem să exploatăm ideea intuitivă de alegere rațională prudentă. Oricum, putem să definim variațiile etice ale situației inițiale presupunând că părțile sunt influențate de considerații morale. Este greșit să obiectăm că acordul originar n-ar mai fi în această situație neutru din punct de vedere etic. Pentru că această noțiune include deja trăsături morale, și chiar trebuie s-o facă; de exemplu, condițiile formale impuse principiilor și vălul de ignoranță. Am împărțit pur și simplu descrierea poziției originare astfel încât aceste elemente să nu apară în caracterizarea părților, deși chiar și aici se poate pune problema ce anume contează și ce anume nu contează ca elemente morale. Nu este nevoie să rezolvăm această problemă. Important este că diferitele trăsături ale poziției originare trebuie să fie exprimate în modul cel mai simplu și mai convingător.

În anumite ocazii, am avut în vedere anumite posibile variații etice ale situației inițiale (§ 17). Se poate presupune, de exemplu, că părțile împărtășesc principiul conform căruia nimeni nu poate fi favorizat de avantaje nemeritate datorate întâmplării și, în consecință, vor alege o concepție a dreptății care diminuează efectele hazardului natural sau social. Sau, altfel, am putea spune că ele acceptă un principiu al reciprocității care cere ca aranjamentele repartiției să fie întotdeauna situate în partea ascendentă a curbei contribuției. Pe lângă aceasta, o anumită idee de cooperare corectă și voluntară ar putea limita gama de concepții ale dreptății pe care părțile sunt dispuse să le susțină. Nu există nici o rațiune apriori pentru a considera că aceste variații trebuie să fie mai puțin convingătoare, sau că acele constrângeri morale pe care le exprimă trebuie să fie mai puțin larg împărtășite. În plus, am văzut că posibilitățile tocmai menționate par să confirme principiul diferenței, aducându-i un sprijin suplimentar. Deși nu am propus o asemenea perspectivă, ele merită cu siguranță o analiză suplimentară. Problema crucială este să nu folosim principii care se află în dispută. A respinge, astfel, principiul utilității medii prin impunerea unei reguli care interzice asumarea de riscuri în poziția originară, ar face metoda ineficace, deși unii filozofi au căutat să justifice acest principiu ca o consecință a atitudinii impersonale adecvată pentru anumite situații de risc. Va trebui să găsim alte argumente împotriva criteriului utilității: capacitatea de asumare a riscurilor este printre chestiunile aflate în dispută (§ 28). Ideea acordului inițial poate avea succes numai dacă condițiile lui sunt efectiv larg acceptate, sau pot să devină larg acceptate.

S-ar putea susține că o altă greșeală este aceea că principiile dreptății nu sunt derivate din noțiunea de respect pentru persoană, din recunoașterea valorii și demnității ei intrinseci. De vreme ce poziția originară (așa cum am definit-o eu) nu include această idee, oricum nu explicit, s-ar putea crede că argumentul în favoarea principiilor dreptății nu este fundamentat. Totuși, deși cred că principiile dreptății pot deveni efective numai dacă oamenii posedă un simț al dreptății și, în consecință, se respectă unul pe altul, noțiunea de respect sau de valoare intrinsecă a persoanei nu este o bază de pornire adecvată pentru a se ajunge la aceste principii. De fapt, tocmai aceste idei au nevoie de unele interpretări. Situația este analoagă cu cea a altruismului: fără principiile a ceea ce este corect din punct de vedere moral și ale dreptății,

țelurile altruismului și exigențele respectului rămân amândouă nedefinite; ele presupun că aceste principii au fost derivate deja în mod independent (§ 30). O dată ce există o concepție a dreptății, se poate da o semnificație mai precisă ideilor de respect și de demnitate umană. Respectul pentru persoane se exprimă, printre altele, prin tratarea lor într-o manieră pe care ele pot s-o considere justificată. Mai mult decât atât, respectul este manifest în conținutul principiilor la care facem apel. Astfel, a respecta persoanele înseamnă a recunoaște că ele posedă o inviolabilitate întemeiată pe dreptate și pe care nu o poate nesocoti nici chiar bunăstarea societății ca întreg. Înseamnă a afirma că pierderea libertății în cazul unora nu este justificată de bunăstarea mai mare în cazul altora. Prioritățile lexicale ale dreptății ilustrează ideea de valoare a persoanelor, despre care Kant spunea că este dincolo de orice preț.[33] Teoria dreptății oferă o interpretare a acestor idei, dar nu putem să începem de la ele. Nu există nici o modalitate de a evita complicațiile poziției originare, sau ale unui cadru asemănător, dacă vrem ca noțiunile noastre de respect și de bază naturală a egalității să fie prezentate sistematic.

Aceste remarci ne aduc înapoi la convingerea simțului comun, menționată la început, că dreptatea este cea dintâi virtute a instituțiilor sociale (§ 1). Am încercat să elaborez o teorie a dreptății care să ne permită să înțelegem și să evaluăm aceste sentimente referitoare la primatul dreptății. Rezultatul este teoria dreptății ca imparțialitate: ea articulează aceste opinii și dă substanță tendinței lor generale. Și deși nu este, bineînțeles, o teorie complet satisfăcătoare, ea oferă, cred, o alternativă la doctrina utilitaristă care a deținut o vreme atât de îndelungată un rol proeminent în filozofia noastră morală. Am încercat să prezint teoria dreptății ca pe o doctrină sistematică viabilă, astfel încât ideea maximizării binelui să nu fie dominantă doar din lipsă de alternative. Critica teoriilor teleologice nu poate să fie eficientă dacă procedează pe bucăți. Trebuie să încercăm să construim un alt tip de doctrină care să aibă aceleași virtuți de claritate și de sistemicitate, dar care să ofere o interpretare mai nuanțată a sensibilității noastre morale.

În final, să ne reamintim că natura ipotetică a poziției originare trimite la întrebarea: de ce ar trebui să avem vreun interes legat de ea, fie moral sau de altă natură? Iar răspunsul este: întrucât condițiile încorporate în descrierea acestei situații sunt unele pe care în fapt le acceptăm. Sau, dacă nu le acceptăm, am putem fi convinși s-o facem, cu ajutorul considerațiilor filozofice de felul celor pe care le-am introdus ocazional. Fiecărui element al poziției originare i se poate da o explicație justificatoare. De fapt, ceea ce facem noi este să combinăm într-o singură concepție totalitatea condițiilor pe care suntem pregătiți să le acceptăm, după o reflecție îndelungată, ca fiind rezonabile în conduita noastră unii față de ceilalți (§ 4). O dată ce înțelegem această concepție, putem oricând să ne raportăm la universul social din perspectiva necesară. Este suficient să raționăm într-un anumit mod și să urmăm concluziile la care am ajuns. Acest punct de vedere este obiectiv și exprimă totodată și autonomia

[33] Vezi, *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, pp. 434-436, vol. IV, Academy Edition.

noastră (§ 78). El ne permite să fim imparțiali, fără să comprime toate persoanele într-una singură, ci considerându-le distincte și separate, chiar și atunci când este vorba despre persoane care nu sunt contemporane cu noi, ci aparțin mai multor generații. A vedea locul nostru în societate, din perspectiva acestei poziții, înseamnă a-l vedea *sub specie aeternitatis*: a privi condiția umană nu numai din toate perspectivele sociale, dar și din toate perspectivele temporale. Perspectiva eternității nu este una situată într-un anumit loc dincolo de lume, și nici punctul de vedere al unei ființe transcendente; este, mai degrabă, o anumită formă de gândire și de sensibilitate pe care persoane raționale o pot adopta în interiorul lumii. Făcând aceasta ele pot, indiferent de generația căreia îi aparțin, să reconcilieze într-o singură schemă toate perspectivele individuale și să ajungă împreună la principiile regulative despre care fiecare poate să afirme că trăiește conform lor, fiecare din punctul său de vedere. Din această perspectivă, puritatea inimii, dacă ar putea fi atinsă, ar însemna să vezi limpede și să acționezi cu grație și stăpânire de sine.

Traducere de
Ovidiu Caraiani

SECȚIUNEA A II-A:

Studii critice

Ovidiu Caraiani

Cât de imparțială este dreptatea ca imparțialitate?*

În prefața la ediția franceză a deja „istoricei" *O teorie a dreptății* Rawls ne spune că teoria sa a fost privită uneori ca una liberală, în America, și alteori ca una social-democrată și laburistă, în Anglia. Dincolo de aceste etichetări, intenția sa mărturisită a fost să ofere o concepție filozofică specifică unei democrații constituționale.[1] Chiar dacă această concepție nu era „pe deplin satisfăcătoare", Rawls spera că ea va constitui o parte esențială a „nucleului" tradiției democratice. Dacă Rawls este un gânditor liberal sau unul social-democrat, sau chiar socialist-liberal, este o chestiune care depășește pretențiile acestei lucrări. Ceea ce ne propunem este să deslușim cum a încercat Rawls să răspundă la întrebarea, în fond crucială pentru orice societate și care l-a obsedat întreaga viață, cum este posibil să găsim un criteriu public al dreptății sociale, care să ne permită să stabilim anumiți termeni corecți și echitabili ai cooperării cu ceilalți, pentru ca fiecare să-și poată realiza propriul plan de viață. De răspunsul la această întrebare va depinde în mare măsură și locul pe care i-l vom atribui lui Rawls într-una din tradițiile gândirii politice. Însă indiferent de locul pe i-l vom atribui un lucru este cert: în ultimii treizeci de ani teoria dreptății ca imparțialitate a polarizat mai toate discuțiile semnificative din filozofia morală și politică. Este greu de anticipat dacă teoria lui Rawls va rezista timpului și se va impune ca unul din sistemele filozofice de referință. Oricum, pentru moment, ea reprezintă o tentativă viguroasă de „afirmare a posibilităților omenești" și o provocare esențială, și anume, aceea de a ne revizui permanent conceptele și intuițiile fundamentale despre dreptate și bine, și de a regândi condițiile posibilității pluralismului și ale rezonabilității spațiului politic.[2] Astfel, întrebarea fundamentală din *O teorie a dreptății*,

* Acest studiu este o versiune revizuită a altuia mai timpuriu, „Dreptatea ca imparțialitate – un ideal moral sau politic?", *Polis*,1, 1999.

[1] Vezi John Rawls, „Preface for the French Edition", în S. Freeman (ed.), *Collected Papers* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999), p. 416.

[2] Thomas Nagel consideră că deși *A Theory of Justice* nu posedă virtuțile literare necesare pentru a deveni o parte a „proprietății intelectuale comune a umanității", precum operele lui Hobbes sau Mill, ea reprezintă totuși o „tentativă memorabilă" de descriere a unei societăți pluraliste susținută de indivizi liberi, care invocă ceea ce este mai bun în ei. Vezi eseul său „Rawls on Justice", în N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Stanford, Stanford University Press, 1975, p. 16.

referitoare la termenii corecți echitabili ai cooperării noastre cu ceilalți, va deveni în *Liberalismul politic* „cum este posibilă existența în timp a unei societăți stabile și drepte constituită din cetățeni liberi și egali, dar profund divizați de doctrine religioase, filozofice și morale cuprinzătoare și incompatibile".[3]

1. Dreptatea instituțiilor și dreptatea persoanelor

Deși există multe lucruri sau acțiuni despre care se poate spune că sunt drepte sau nedrepte, de la judecățile noastre obișnuite până la lumea în care trăim, dreptatea constituie „cea dintâi virtute a instituțiilor sociale"[4] pentru că ea determină în cele din urmă cadrul social în care suntem obligați să trăim și să ne realizăm proiectele. Dacă viața noastră ar fi aidoma unui joc de noroc, am putea intra sau ieși oricând din el după bunul plac, acceptându-i sau respingându-i regulile. Dar noi ne naștem și trăim în cadrul unor instituții date pe care nu le putem „părăsi" după voie.[5] Întreaga construcție a teoriei rawlsiene a dreptății pornește de la această premisă fundamentală și, de aceea, conceptul de dreptate folosit este unul mai restrâns.[6] El se aplică instituțiilor și regulilor fundamentale ale vieții sociale, și nu persoanelor sau acțiunilor lor. Modul în care persoanele se referă la dreptate ține de domeniul eticii sau al diferitelor doctrine morale.[7] Dar cum am putea să separăm acțiunile indivizilor, și evaluarea lor, de cele ale instituțiilor care sunt rezultatul acestora? Există vreun criteriu care să trateze diferențiat moralitatea indivizilor de cea a instituțiilor? Răspunsul sugerat de Rawls este că in timp ce primul aspect ține de subiectivitatea noastră și se referă la diferitele viziuni particulare despre bine, cel de-al doilea are în vedere tocmai cadrul în care noi ne putem realiza propriile interese și idei despre bine. Altfel spus, de modul în care vom configura aranjamentele instituționale fundamentale, sau *structura de bază* a societății, va depinde modul în care ne vom realiza propriile interese și planuri. Dacă instituțiile sociale majore care definesc această structură (constituția, piețele concurențiale, proprietatea privată și familia monogamă) nu distribuie în mod adecvat drepturile și datoriile fundamentale, precum și beneficiile cooperării sociale, nu se va putea realiza o schemă socială dreaptă, va exista o inițială și permanentă sursă de discriminare și, în consecință, va fi încălcat principiul egalității morale a indivizilor.

Principiile a ceea ce este corect din punct de vedere moral sunt cele care vor determina care planuri si idei despre bine sunt rezonabile și pot fi urmate, și vor impune

[3] J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996, p. 4.

[4] J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 3.

[5] Vezi metafora jocului de poker folosită de Thomas Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 26, și studiul său din acest volum, p. 143.

[6] Pentru un comentariu util în acest sens vezi T. Pogge, *John Rawls* (München, C.H. Verlag, 1994), în special cap. 2.

[7] Pogge consideră că Nozick și Sandel l-au interpretat greșit pe Rawls pentru că n-au luat în seamă distincția pe care acesta o face între dreptate și moralitate, între analiza instituțiilor sociale de bază și cea a comportamentului și caracterului persoanelor. Vezi *Realizing Rawls*, p. 3.

anumite constrângeri asupra scopurilor noastre. Asta nu înseamnă că ne vor determina în mod automat opțiunile și alegerile, ci ne vor ghida preferințele și acțiunile în așa fel încât consecințele lor să nu însemne privațiuni și limitări ale drepturilor și libertăților celorlalți. Prin urmare, în teoria dreptății ca imparțialitate „conceptul a ceea ce este corect din punct de vedere moral are prioritate în raport cu perspectiva individuală despre bine".[8] Această prioritate presupune ca binele individual sau colectiv să se conformeze conceptului de dreptate atât la nivel personal cât și societal. Un lucru este bun dacă corespunde anumitor moduri de viață consistente cu principiile dreptății date anterior.[9] Desigur, principiile care definesc ceea ce este corect din punct de vedere moral presupun la rândul lor anumite supoziții generale despre bine referitoare la libertate, șanse, sau bunăstare. Faptul că oricine va prefera să se bucure de un grad mai mare de libertate, de mai multe șanse, sau de o parte mai mare din beneficiul obținut, este una din trăsăturile psihologice generale ale oamenilor care va constitui o bază rațională pentru alegerea principiilor dreptății. Aceste supoziții constituie ceea ce Rawls numește „teoria slabă a binelui" iar rolul ei este să asigure că alegerea principiilor în poziția originară este făcută în condiții unanim acceptate și acceptabile.

Criticii lui Rawls au văzut în obstinația cu care el afirmă această prioritate aceeași manifestare a deontologismului liberal, care reflectă supoziții incoerente despre individ și comunitate. În plus, Kymlicka crede că discuția în jurul priorității binelui sau a ceea ce este corect din punct de vedere moral este profund greșită pentru că se bazează pe confuzia dintre două probleme distincte: una privește „*definirea* intereselor esențiale ale oamenilor", cealaltă „*principiile distribuției* care rezultă din supoziția că interesele fiecărei persoane contează în mod egal".[10] În consecință, nu există un dezacord real între viziunea lui Rawls și cea a perfecționismului, pe care acesta îl consideră teleologic întrucât pune pe primul plan ideea maximizării binelui, pentru că ambele acceptă „prioritatea relativă" a ceea ce este corect din punct de vedere moral și a binelui. Diferența dintre cele două poziții constă în modul în care definesc binele și interesele fundamentale și maniera de promovare a lor. Rawls, plecând de la premisa relativității valorilor și credințelor noastre, va pune accentul pe capacitatea noastră de a ne revizui valorile și planurile ca element esențial al unei vieți bune. Drept urmare, principiile distribuției vor trebui să realizeze interesele astfel definite. Perfecționiștii consideră că dezvoltarea înzestrărilor și excelențelor fiecăruia reprezintă concepția adecvată asupra binelui care definește interesele esențiale ale oamenilor și o schemă specifică a distribuției pentru promovarea lor.[11] În ambele cazuri este satisfăcută cerința tratării egale a indivizilor, iar ceea ce este corect din punct de vedere moral determină până la urmă definirea a ceea ce este bine pentru fiecare. Importanța teoriei lui Rawls ar consta mai degrabă în afirmarea ideii că „îndreptățirile noastre legitime nu trebuie legate de

[8] J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 28.

[9] Ibid., p. 348.

[10] Vezi comentariul lui Will Kymlicka din *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, cap. 3.

[11] Ibid., pp. 33-35.

nici o viziune particulară despre o viață bună", dar aceasta n-are nimic de-a face cu sensul tare în care afirmă Rawls contrastul dintre deontologism și teleologism.[12]

Rawls consideră că orice caracterizare a intereselor include presupoziția că oamenii „se privesc pe ei înșiși ca având un interes de prim ordin care se referă la modul în care toate celelalte interese, inclusiv cele fundamentale, sunt configurate și reglementate de instituțiile sociale. Ei nu se consideră ca fiind inevitabil legați de, sau identici cu, urmărirea vreunui sistem fundamental de interese pe care s-ar putea să-l aibă la un moment dat, deși vor dori să aibă dreptul de a putea avansa asemenea interese (în măsura în care sunt admisibile). Persoanele libere se concep pe ele însele mai degrabă ca ființe care pot să-și revizuiască sau să-și schimbe scopurile lor finale, și care dau o prioritate specială prezervării libertății lor în aceste chestiuni".[13] Or, perfecționiștii fixează un standard absolut în definirea binelui – realizarea excelențelor individuale – ceea ce intră în conflict cu dorința noastră de a ne trăi viața în acord cu propriile planuri, care sunt discriminate în măsura în care nu se conformează acestui standard. Cum diferitele accepțiuni date binelui individual sunt puternic influențate atât de înclinațiile naturale cât și de mediul social, este important ca în stabilirea unei concepții a dreptății să pornim de la niște supoziții generale și slabe despre ceea ce are semnificație și valoare în diferite perspective individuale. Aceste supoziții constituie „teoria slabă a binelui" și se referă la condițiile necesare în care oamenii își pot realiza propriile scopuri. Fără asigurarea libertății și a respectul de sine, și fără un principiu care să ne permită să accedem la o cantitate mai mare de bunuri primare, va fi greu să vorbim de posibilitatea urmăririi cu consecvență a unui plan de viață, indiferent care s-ar întâmpla să fie acesta. Rawls consideră că aceste supoziții generale sunt o bază rațională de la care părțile în poziția originară pot să decidă asupra principiilor dreptății ce vor fi alese. În plus, în lipsa unei informații relevante despre statutul lor real, părțile au la dispoziție o anumită concepție structurată despre bine care face ca alegerea principiilor dreptății să nu fie doar una pur instrumentală, fără nici o legătură cu dorințele și revendicările substanțiale. O dată stabilite aceste principii vom putea apoi să dezvoltăm o „teorie tare a binelui" care să interpreteze celelalte concepte și virtuți morale în care este implicată ideea de bine, precum și caracterul moral al unei persoane.[14] Valorile care definesc viața umană vor fi în felul acesta determinate și configurate de însăși principiile dreptății.

Anti-perfecționismul lui Rawls nu este o viziune despre un stat liberal perfect neutru, care oricum nu poate sa fie neutru în legătură cu drepturile și dreptatea. El exprimă mai degrabă dezideratul unei neutralități în raport cu diferitele concepții despre bine. Statul nu poate să asigure promovarea acelor idei despre bine, perfecționismul în cazul nostru, care cer măsuri suplimentare în detrimentul altora, mai degrabă cei care împărtășesc asemenea idei trebuie să le revizuiască ținând cont de

[12] Ibid., p. 36.

[13] J. Rawls, „Reply to Alexander and Musgrave", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 88, 1974, 641.

[14] J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 349.

constrângerile impuse de principiile dreptății.[15] Dar statul liberal își fixează și el, de fapt, un ideal de viață bună, acela al asigurării condițiilor în care fiecare să își poată alege liber modul în care vrea să trăiască. Pretenția sa de neutralitate construită pe idealul autonomiei individuale nu-l situează deasupra luptei dintre diferitele concepții despre bine, nu-i conferă calitatea de arbitru imparțial, și el vrea să-și impună propria viziune despre ceea ce dă valoare vieții așa cum dorește și un stat perfecționist.[16] Numai că impunerea idealului autonomiei ca un fel de *supra-bine* nesocotește multitudinea de intuiții și considerații morale ale indivizilor și devine un bine pur instrumental. În consecință, liberalii se află într-o situație paradoxală: dacă vor să-și conceapă instituțiile și diferitele modalități de încorporare a valorilor individualiste doar ca procedee instrumentaliste, atunci vor submina inevitabil loialitățile absolut necesare pentru susținerea acestor instituții.[17] De fapt, majoritatea criticilor liberalismului au pus accentul pe inconsistența principiilor sale universale și a pretenției nejustificate de neutralitate, întrucât ele se bazează pe o premisă asumată în mod tacit: existența unei comunități politice care să realizeze aceste principii în practica socială. Liberalismul are nevoie de o putere politică adecvată, iar această nevoie exprimă necesitatea unui anumit tip de suport social.[18]

Dacă vrem să ne manifestăm natura noastră de persoane morale egale și libere va trebui să acționăm conform principiilor a ceea ce este corect din punct de vedere moral, întrucât ele reprezintă instanța ultimă la care facem apel atunci când diferitele noastre revendicări sau perspective individuale intră în conflict. Acceptarea priorității acestor principii în raport cu binele individual sau agregativ are avantajul că stabilește un procedeu imparțial în judecarea revendicărilor competitoare și nu implică valorile morale, religioase, sau de altă natură. Caracterul lor regulativ înseamnă, după cum ne spune Rawls, că singura alternativă pentru a ne realiza natura este să ne prezervăm simțul dreptății în raport cu celelalte dorințe sau scopuri.[19] Gradul în care ne vom realiza natura depinde de cât de consistent vom acționa în conformitate cu simțul dreptății. Ce facem însă cu aceia care nu consideră dreptatea ca o virtute în sine, sau afirmarea simțului lor de dreptate ca un bine? La această întrebare Rawls nu poate oferi un răspuns satisfăcător, nu poate indica ce constrângeri sau penalități ar trebui stabilite, ci doar că „natura acestor oameni este ghinionul lor".[20] Această dificultate nu pune însă în discuție raționalitatea principiilor a ceea ce este corect din punct de

[15] Vezi S. Mulhall și A. Swift (ed.), *Liberals & Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 31.

[16] Ibid., p. 32.

[17] Vezi C. Taylor, „Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", în N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

[18] Roger Scruton, un adept al conservatorismului naționalist, punctează tranșant această nevoie a liberalismului: „Mai mult decât orice alt sistem de guvernământ, liberala domnie a legii depinde de reînnoirea spiritului public, și astfel de patriotism". Vezi „In Defence of the Nation" în cartea sa *The Philosopher on Dover Beach*, Manchester, Carcanet, 1990, p. 319.

[19] J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 574.

[20] Ibid., p. 576.

vedere moral, și care este recunoscută în mod colectiv, pentru că ea se referă la instituțiile și aranjamentele sociale drepte. În consecință, pentru Rawls problema este „dacă cei care își afirmă simțul lor de dreptate tratează aceste persoane în mod incorect cerându-le să se conformeze instituțiilor drepte".[21] Evident, asemenea cerințe raționale pot fi cu greu realizate în practica socială. Este neproductiv să concepem indivizii reali după modelul hobbsian sau kantian, acționând după reguli sau norme contractuale riguroase și urmând cu strictețe niște abstracte principii regulative. Se pierde ceva esențial din complexitatea naturii umane iar actul guvernării se transformă într-unul doar rațional și imparțial, dar care nesocotește tocmai suportul social necesar. Critica comunitarienilor a vizat cu precădere viziunea metafizică și excesiv de kantiană despre persoană încorporată în teoria lui Rawls, faptul că ea face abstracție de valorile și atașamentele particulare care definesc până la urmă indivizii reali. Și, într-adevăr, în *O teoria dreptății*, Rawls nu clarifică îndeajuns dacă dreptatea ca imparțialitate este o teorie cuprinzătoare sau una politică.

2. Subiectul moral și scopurile sale

Inconsistența subiectului moral rawlsian a focalizat critica comunitarienilor atât în ceea ce privește *O teorie a dreptății*, cât și fundamentele teoretice mai generale ale liberalismului, pentru că exprimă fără echivoc pretenția nejustificată a acestuia de universalitate. Pe noi ne interesează însă acele aspecte, în special din critica lui Sandel, care se referă la concepția despre persoană și la dificultățile pe care le generează în întemeierea perspectivei contractualiste. Sandel consideră că părțile din poziția originară, în spatele vălului de ignoranță, sunt niște entități care trebuie să-și construiască o moralitate sui generis, făcând abstracție de propria experiența morală, întrucât le lipsește orice informație relevantă și care ar putea determina o alegere parțială a principiilor dreptății. În consecință, pretenția centrală a lui Rawls despre prioritatea absolută a dreptății nu poate fi întemeiată pe o viziune despre un subiect moral incoerent, rupt de interesele și legăturile sale concrete, care nu poate evalua instituțiile și practicile sociale. Convingerea lui Rawls că eul este prioritar față de scopurile pe care le afirmă[22], înseamnă pentru Sandel că acesta nu numai că este privit ca un „receptacul pasiv al scopurilor și atributelor acumulate", a ceea ce ne furnizează experiența, ci și ca un „agent ireductibil" dar capabil să aleagă.[23] De fapt, există două sensuri ale acestei priorități: unul moral, care reflectă respectul pentru autonomia individuală, și altul epistemologic, care exprimă cerința ca eul să fie identificabil în mod independent, din moment ce este anterior scopurilor sale.[24] Dacă eul este doar o înlănțuire de

[21] Ibid., p. 575.

[22] Ibid., p. 560.

[23] M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 1.

[24] Ibid., p. 20.

nevoi, dorințe și scopuri întâmplătoare, va fi greu să înțelegem cum va fi el capabil să aleagă făcând abstracție de atributele care îl definesc. Rămâne un mister cum va reuși un astfel de subiect să aleagă în mod rațional un criteriu al dreptății care să fie neutru în raport cu instituțiile pe care le evaluează și la care, de fapt, trebuie să se aplice. Concluzia lui Sandel este că un asemenea subiect detașat complet de atributele sale nu poate face decât o alegere arbitrară, întrucât el nu poate da socoteală de motivațiile necesare.[25]

Rawls nu ne oferă o interpretare satisfăcătoare a eului pentru că nu explică cum este acesta distinct față de scopurile sale și, astfel, avem de-a face cu un *subiect complet situat* (*radically situated subject*), și nici cum este legat de ele, situație în care avem de-a face cu un *subiect complet destrupat* (*radically disembodied subject*).[26] Sandel consideră că soluția propusă de Rawls pentru depășirea acestei situații paradoxale conduce către una și mai complicată, în care eul este conceput ca posesorul atributelor sale, fiind deopotrivă „distanțat de acestea dar fără să fie complet rupt de ele".[27] Cu alte cuvinte, eul se constituie independent de ceea ce ar trebui în fond să-l definească, scopurile sale. Atunci în ce constă relația dintre eu și scopurile sale, din moment ce acestea nu sunt parte constitutivă a identității sale? Una din consecințele acestei stranii relații, ne spune Sandel, este că „situează eul dincolo de bogăția experienței, pentru a-l face invulnerabil, pentru a-i fixa identitatea odată pentru totdeauna. Nici un angajament nu mă poate constrânge atât de puternic încât să nu pot să mă concep în afara lui. Nici o transformare a scopurilor și planurilor de viață nu poate fi atât de radicală încât să submineze profilul identității mele. Nici un proiect nu poate fi atât de esențial încât părăsirea lui să pună în discuție persoana care sunt. Dată fiind independența față de valorile pe care le posed, pot întotdeauna să mă distanțez de ele; identitatea mea publică ca persoană morală «nu este afectată de schimbările pe care le suferă în timp concepția mea despre bine»."[28]

Dar ca subiecți morali noi putem să decidem care atribute ne definesc cel mai bine și care dintre scopurile noastre ne exprimă mai consistent intențiile. Aceasta nu înseamnă că punem între paranteze contextul social, dar el nu poate da în întregime socoteală de identitatea noastră. Există o identitate *de facto*, care exprimă diferitele noastre apartenențe, la o anumită familie, loc de naștere, categorie de vârstă, ș.a.m.d., și una *de jure*, care se constituie din totalitatea opțiunilor noastre. Faptul că recunoaștem diferitele „apartenențe" nu înseamnă că ne și identificăm cu ele în mod automat.

Pentru Sandel viziunea lui Rawls despre persoană este metafizică și nu substanțială, pentru că elimină posibilitatea ca persoana să fie atașată scopurilor ei. Este mai degrabă o înțelegere greșită a experienței morale decât o formă de morală superioară.

[25] Ibid., pp. 27-28.

[26] Ibid., p. 54.

[27] Ibid.

[28] Ibid., p. 62. Expresia citată în ghilimele simple este din studiul lui Rawls „Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 77, 9 (1980) pp. 544-5.

Rawls reduce alegerea valorilor morale la exprimarea arbitrară a preferințelor, ceea ce implică o viziune subiectivistă despre morală.[29] Încercarea lui Rawls de a fundamenta o perspectivă imparțială asupra principiilor dreptății l-a determinat să adopte viziunea kantiană despre subiectul moral care face abstracție de faptul că acesta este „situat" în anumite practici sociale. Or, tocmai diferitele roluri și situații sociale în care se află indivizii trebuie să constituie punctul de plecare în alegerea scopurilor personale.[30] Auto-determinarea individuală se poate realiza doar în cadrul acestor roluri sociale și nu stând în afara lor. Când decidem asupra scopurilor pe care vrem să le realizăm avem în vedere diferitele noastre interese sau idei despre bine. Este greu de imaginat cum poate fi motivat un subiect conștient de propriile interese să aleagă imparțial principiile dreptății. Mai mult chiar, cum facem ca perspectiva imparțialității să fie prioritară în raport cu cea personală.[31] Cu alte cuvinte, pot oamenii să facă abstracție de propria viziune despre bine atunci când trebuie să hotărască asupra relațiilor cu ceilalți ? Deontologismul concepției rawlsiene a dus la această perspectivă abstractă despre persoană, și la o lume noumenală formată din indivizi raționali, care contrazice percepția obișnuită pe care o avem despre noi.[32] Pretenția (lui Rawls) că dreptatea este „prima virtute a instituțiilor sociale" este la fel de metafizică ca și cea despre individ. Dreptatea nu este o valoare în sine ci mai degrabă o virtute cu valoare de „remediu" social, care e necesară doar în situațiile când nu se manifestă „virtuți mai nobile, precum solidaritatea sau benevolența". Când oamenii răspund la nevoile celorlalți pentru că împărtășesc în comun anumite scopuri, cum e cazul familiei, apelul la drepturi nu mai e necesar.[33]

Pentru Walzer pretenția unei teorii universale a dreptății nu poate fi validată pentru că „nu există ceva de genul unei instanțe exterioare comunităților", în afara istoriei și culturii. Singura cale de a identifica cerințele dreptății este de a vedea cum înțelege fiecare comunitate binele social. Nu putem să determinăm principiile dreptății pînă cînd nu înțelegem care este concepția comunității despre binele comun. Aceasta presupune că o societate va fi dreaptă în masura în care va acționa în concordanță cu modul în care membrii ei înțeleg instituțiile și practicile sociale.[34]

[29] Vezi comentariul lui S. Mulhall, A. Swift, *Liberals & Communitarians*, 1992, p. 41.

[30] Mac Intyre crede că atunci când hotărâm cum să ne planificăm viața „noi ne apropriem propriile circumstanțe ca purtători (bearers) ai unor identități sociale particulare. Prin urmare ceea ce este bine pentru mine trebuie să fie bine pentru oricine trăiește în aceste roluri", vezi A.Mac Intyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory* (London, Duckworth, 1981), p. 150.

[31] P.Kelly, „Contractarianism, Communitarianism and the foundations of contemporary liberalism", D.Boucher și P.Kelly (ed.) *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (London , Routledge, 1994) p. 231.

[32] Vezi M.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p.94,100. Este ca și cum ne-am considera niște lucruri lipsite de proprietăți, „obiecte fantomatice plutind în spațiu" sau, cum a spus Rorty, ca un fel de „substrat zăcând în spatele scopurilor noastre", vezi R.Rorty, „Postmodernist Bourgeois Liberalism", în R.Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1985, p. 217; si de asemenea W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, p. 212

[33] M.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 28; si W. Kymlicka, „Community", in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, p. 367.

Asocierea în vederea urmăririi unui scop împărtășit în comun nu este, în viziunea lui Sandel, expresia „unei relații pe care oamenii o aleg (ca într-o asociere voluntară)", ci reprezintă „descoperirea unui atașament... constitutiv identității lor".[35] Oamenii găsesc binele printr-un proces de auto-cunoaștere și auto-descoperire în care determinant este faptul că devin conștienți de atașamentele lor sociale. Numai în viziunea abstractă a lui Rawls despre persoană, aceasta își alege scopurile și mijloacele doar printr-un act de voință. Dar actul voinței nu este singura cale prin care cineva își poate determina scopurile. Se poate argumenta, consideră Sandel, că în anumite situații relația dintre individ și scopurile sale este mediată de un act cognitiv, de un proces de autocunoaștere. Stabilirea scopurilor cuiva nu este o chestiune de a „alege dintr-un meniu de posibilități, ci de a descoperi care sunt sau ar trebui să fie ele în fapt".[36] De aceea liberalismul rawlsian este un fel de „miopie metafizică"[37], care nu permite dezvoltarea unei varietăți de experiențe morale despre bine. Chiar fundamentarea metafizică a autonomiei individuale este cea care restrânge până la urmă registrul de valori morale din care o persoană poate alege. „Eul nu este anterior scopurilor sale" ci este mai degrabă „conștient" de ele. Noi ne definim identitatea în funcție de scopurile pe care nu le „alegem" ci le „descoperim" pentru că de fapt „suntem încorporați (embedded) în anumite contexte sociale comune".[38] Atunci când hotărâm cum să ne organizăm viața noi nu ne alegem, de fapt, un „rol social „, ci încercăm să-l înțelegem pe cel în care suntem deja situați. De aceea o politică adecvată a binelui comun, „care exprimă aceste scopuri constitutive", ne dă posibilitatea să „cunoaștem binele în comun, ceea ce singuri n-am fi în stare".[39]

Pentru comunitarieni, liberalii concep societatea ca o simplă schemă de cooperare în care oamenii își urmăresc doar propriile interese formulate anterior și independent de comunitatea ai cărei membri sunt Ca membri ai unei comunități sociale, religioase sau familiale, „putem avea concepții despre bine care sunt puternic comunale", putem crede că" ceea ce dă valoare vieții este faptul că e trăită în și pentru comunitate" și nu este doar „o schemă de cooperare".[40]

[34] Aceasta implică o „egalitate complexă", ceea ce ar însemna „un sistem de distribuție care nu încearcă să egalizeze toate bunurile, ci caută să se asigure că inegalitățile dintr-o sferă nu vor penetra în altele". W. Kymlicka, „Community", p. 363-368 și M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford: Blackwell, 1983.

[35] M.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 150 și W. Kymlicka, „Community", p. 370.

[36] S.Mulhall, A. Swift, *Liberals & Communitarians*, 1992, p. 50.

[37] Ibid., p. 55.

[38] M.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 52-55.

[39] Ibid., p. 183.

[40] S.Mulhall, A.Swift, *Liberals & Comunitarians*, p. 16.

3. Teoria politică a dreptății

În cateva scrieri ulterioare[41], Rawls încearcă să aducă unele amendamente teoriei inițiale vorbind despre o *teorie politică a dreptății* și făcând distincția între „o doctrină cuprinzătoare și o concepție politică".[42] În timp ce o doctrină cuprinzătoare vizează diferite aspecte ale vieții morale a indivizilor, concepția politică despre dreptate nu este în nici un fel legată de idealurile și valorile morale , religioase sau filozofice. Dacă această „schimbare" a poziției inițiale s-a datorat criticilor comunitariene, fiind astfel o modificare a însăși esenței teoriei dreptății ca imparțialitate, sau dacă Rawls încearcă doar să aducă clarificări teoretice, este o problemă care depășește intenția studiului de față. Probabil, Rawls a simțit nevoia să atenueze pretențiile tari ale principiilor enunțate în prima etapă, în *O teorie a dreptății*, important este dacă această „schimbare" ne aduce unele clarificări privind modul în care este justificat conceptul de dreptate ca imparțialitate. Succint, trăsăturile distinctive ale concepției politice a dreptății sunt:

a) ea este „o concepție morală „ destinată unui anumit subiect și anume „structurii de bază a unui regim democratic constituțional".

b) adoptarea unei asemenea concepții politice „nu presupune și acceptarea unei doctrine morale, filozofice sau religioase cuprinzătoare".

c) nu este o doctrină cuprinzătoare ci încearcă „să surprindă anumite idei fundamentale care sunt de obicei latente în cultura politică publică a unei societăți democratice."[43]

Deci teoria politică a dreptății nu este universală; ea se aplică doar acelor societăți bazate pe regimuri democratice iar discuția despre indivizi îi are în vedere doar în ipostaza de cetățeni interesați de problemele dreptății sociale, fără ca aceasta să implice și idealurile lor morale. În viața privată oamenii pot avea înțelegeri diferite despre identitatea și interesele lor, însă societatea trebuie concepută ca o schemă de cooperare corectă și echitabilă între cetățeni liberi și egali. Această corectă înțelegere a relației dintre indivizi și societate este implicită culturii politice publice și este mai puțin important dacă este o concepție coerentă.[44] Faptul că oamenii, în calitate de participanți la viața politică, au anumite interese diferite de cele ale vieții lor private, este o idee latentă a spațiului public. Dacă aceasta ne poate oferi o bază pentru o teorie adevărată despre persoană este irelevant pentru Rawls. Dacă facem abstracție de complexele raporturi morale prin care se constituie individul și îl privim ca cetățean trebuie să admitem că el este capabil să-și formeze și revizuiască diferite concepții despre bine. Trebuie să admitem că oamenii sunt capabili (în principiu) să-și reevalueze diferitele

[41] Mă refer în special la: „The Priority of Right", *Political Liberalism*, „Justice as Fairness", „The Idea of an Overlapping Consensus", „Kantian Constructivism in Moral Theory".

[42] J.Rawls, „The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, 17, 4 (1998), p. 254, n. 2

[43] Ibid., p. 252.

[44] S.Mulhall, A.Swift, *Liberals & Comunitarians*, p. 175.

scopuri și valori morale. Dar asta nu înseamnă că oamenii sunt niște subiecți „detașabili și detașați" de orice determinare valorică (sau niște „subiecți despovărați" în critica lui Sandel) și că ei pot să-și revizuiască toate valorile în același timp.[45] O asemenea situație este foarte puțin plauzibilă și aici cred că Sandel a exagerat atribuindu-i astfel de intenții lui Rawls. În calitate de părinți, de membri ai unor comunități profesionale, științifice sau religioase, indivizii pot avea percepții diferite despre propriile interese sau scopuri. Când acestea intră în conflict cu interesele și cerințele celorlalți indivizi, trebuie să apelăm la principiile dreptății politice.

Nevoile sunt întotdeauna raportate la anumite concepții despre persoană, despre rolul și statutul ei în societate, de aceea, spune Rawls, nevoile „cetățenilor ca persoane libere și egale din punct de vedere moral sunt diferite de cele ale (de eg.) bolnavilor sau studenților..."[46] Întrebarea firească ar fi: cum s-ar putea pune între paranteze ideile, convingerile și idealurile noastre când ,în ipostaza de cetățeni, trebuie să ne implicăm în viața politică? Mai mult chiar, dacă interesele noastre individuale intră în conflict cu interesele celorlalți trebuie să devenim raționali și să apelăm la imparțialitatea principiilor dreptății. Pare să fie un aer de „schizofrenie" aici, ar spune Sandel. Acest apel la dedublare e nerealist și ignoră tocmai complexitatea raporturilor individului cu societatea. În fond, obiecția lui Sandel, că un „eu despovărat" antecedent scopurilor sale nu poate explica modul în care oamenii își formează scopurile și valorile, avea în vedere că tocmai aceste scopuri și valori dau sens vieții noastre. Suntem atașați constitutiv de ele și e absurd să pretindem că le putem schimba și în același timp să rămânem aceeași persoană.

Pentru Rawls însă, „identitatea noastră publică (ca cetățeni)" rămâne aceeași, indiferent de schimbările survenite în viața morală privată (aceasta este „identitatea noastră non-publică"). În ipostaza de cetățeni trebuie să fim „independenți de concepția noastră despre bine".[47] Scopul comun într-o societate organizată după principiile dreptății ca imparțialitate, care au „prioritate" asupra tuturor celorlalte principii, trebuie să fie dreptatea politică și nu binele comun. Ea este singura în măsură să ne asigure că „instituțiile sociale și politice sunt drepte" și să ne garanteze acele drepturi pe care „le dorim pentru noi și pentru ceilalti".[48] Principiul dreptății politice întemeiază și oferă legitimitate vieții publice și de aceea este prioritar diferitelor concepții particulare despre bine (și care de regulă sunt în conflict). Departe de a fi o separare între individ și societate principiul dreptății politice este o valoare intrinsecă a vieții publice. În pofida obiecției că în teoria sa separă individul de contextul social, Rawls insistă că tocmai

[45] Ibid., p. 177.

[46] J.Rawls, „Social Unity and Primary Goods", în *Utilitarianism and Beyond*, ed.A.K..Sen și B.Williams, (Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 172.

[47] Vezi J. Rawls, „Justice as Fairness", p.241 si S. Mulhall, A.Swift, *Liberals & Communitarians*, p. 200-201

[48] J.Rawls, „The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1 (1987), p. 10, n. 7.

această separare (și neglijare a contextului social) e necesară pentru a defini binele societății politice „ca o valoare justificată public (publicly)".[49]

4. Neutralitate și consens

Concepției rawlsiene despre dreptate i s-a reproșat de mai toți criticii că apriorismul său normativist duce la o tratare abstractă, uniformizată a indivizilor (în fond tocmai ce reproșa Rawls utilitarismului) și nesocotește astfel pluralismul societății democratice. Probabil acesta a fost și motivul pentru care Rawls a renunțat la poziția originară, și la fundamentarea ei în spiritul metafizicii kantiene, în favoarea unei concepții politice a dreptății. Poziția originară și alegerea principiilor dreptății erau o încercare de a reproduce „reducerea kantiană a moralității la autonomie și a autonomiei la raționalitate, în așa fel încât, trăind în conformitate cu dreptatea, noi ne împlinim adevărata natură ca ființe autonome."[50] În *Liberalismul politic* părăsește interpretarea kantiană, pentru că presupune o „metafizică prea complicată" în fundamentarea autonomiei individuale, în favoarea unei teorii bazate pe idei latente în „cultura politică publică." Această limitare a teoriei inițiale implică o restrângere a domeniului ei de aplicabilitate (la democrațiile constituționale) și pune o problemă metodologică: cum putem justifica o teorie morală prin apelul la intuiții morale sau judecăți morale bine chibzuite (considered moral judgements)?[51] Bary și Matravers susțin că această limitare a teoriei morale subminează însăși ideea dreptății ca imparțialitate prin aceea că angajarea fundațională (față de libertate și egalitate) a teoriei trimite la convenționalism. Din moment ce este specifică anumitor societăți și felului în care acestea înțeleg binele, ea intră în conflict cu modul în care înțeleg binele alte grupuri sociale (perfecționiștii, fundamentaliștii religioși). În plus, fără interpretarea kantiană, Rawls nu poate explica motivația morală, ceea ce rămâne „fiind o teorie care pretinde să dea un conținut ideii de dreptate, dar nu poate oferi agentului un temei pentru a fi moral atunci când exigențele dreptății intră în conflict cu interesul său personal."[52] Pentru Rawls însă, temeiul moral al dreptății ca imparțialitate constă în însăși ideea că fiecare individ reprezintă o poziție cu valoare egală; aceasta corespunde în fond cu intuițiile noastre fundamentale despre natura dreptății și a moralității în general.

Pluralismul rezonabil este în concepția lui Rawls „rezultatul moral al exercitării rațiunii umane în cadrul instituțiilor libere ale unui regim democratic constituțional".[53] Un

[49] Pentru expresiile în ghilimele din aceste paragrafe vezi S.Mulhall și A.Swift, *Liberals & Communitarians*, p. 204-205. Nu este adevărat, spune Rawls, „că în viziunea liberală cetățenii n-au nici un scop fundamental comun. După cum nu este adevărat că idealul dreptății politice nu constituie o parte importantă a identității lor. Dar acest țel comun al dreptății politice nu trebuie confundat cu (ceea ce eu am numit) o concepție despre bine". Vezi J.Rawls, „The Idea of an Overlapping Consensus", p. 10, n. 17.

[50] B.Barry, M.Matravers, „Dreptatea", în A. Montefiore, V.Mureșan (ed.), *Filosofia Morală Britanică*, București, Alternative, 1998, p. 354.

[51] Ibid., p. 353

[52] Ibid., p. 354.

[53] J.Rawls, *Political Liberalism*, p. XVI.

pluralism rezonabil nu va lua în calcul necesitatea stabilirii unei moralități publice pentru generațiile viitoare, dar va lăsa deschisă problema justificării termenilor în care indivizii se asociază Dacă principiile dreptății ca imparțialitate sunt luate în considerare ca parte a unei teorii politice (și nu a unei teorii morale complete), atunci ele sunt singurele condiții justificate ale unei asocieri contractuale.[54] Din această „umană" perspectivă (ca teorie politică) nu mai avem sarcina să arătăm cum poziția originară poate conecta cele două dimensiuni : cea personală cu cea imparțială Rawls afirmă explicit că poziția originară și vălul de ignoranță au servit ca procedee, ca „tehnici de reprezentare" a ideii de contract formal."[55] Recunoaște chiar că există unele concepții rezonabile despre „bine" dar ele nu pot servi ca bază pentru justificarea principiilor liberale.

Kelly consideră că tocmai pluralismul societăților moderne, ce presupune recunoașterea unei varietăți de doctrine cuprinzătoare determină conceperea dreptății ca imparțialitate fără vreo referire particulară la una din aceste viziuni morale. De aceea, dreptatea ca imparțialitate trebuie văzută ca o *concepție de-sine-stătătoare* în jurul căreia se creează un consens prin suprapunere parțială (overlapping consensus) între diferitele doctrine morale.[56] Fără un *fel* de consens între doctrinele morale competitive nu se poate evita situația în care o anumită concepție despre bine s-ar putea impune în detrimentul altora. Conceptul de consens prin suprapunere parțială este esențial pentru justificarea teoriei politice a dreptății ca imparțialitate. Rawls face distincția între un *modus vivendi* și un consens prin suprapunere parțială; primul se referă la compromisurile obișnuite care se realizează în practica politică și exprimă raportul de forțe în cadrul societății. Acest gen de înțelegeri între forțele politice care reprezintă viziuni morale rivale este unul contextual. Cum nici una n-are puterea să-și impună coercitiv concepția sa despre bine se ajunge la un acord prin care punctele de vedere aflate în competiție conced să se tolereze reciproc. Când toleranța este doar rezultatul prudenței politice, nici o înțelegere politică nu poate fi stabilă; modus vivendi depinde doar de circumstanțe și de aceea se poate prăbuși oricând.[57]

Nu aspectul pragmatic al consensului îl interesează pe Rawls, ci fundamentarea sa pe baze morale în așa fel încât să fie punctul de convergență al diferitelor doctrine cuprinzătoare rezonabile. Cu alte cuvinte trebuie să stabilim un suport neutru pe care diferitele noastre concepții (competitive) despre bine să-l accepte ca rezonabil pentru un posibil acord. Principiile dreptății ca imparțialitate constituie nucleul acestui consens prin suprapunere parțială , un consens „în care o diversitate de doctrine cuprinzătoare aflate în conflict împărtășesc aceeași concepție politică."[58] Teoria politică a

[54] P.Kelly, „Contractarianism, communitarianism and the foundations of contemporary liberalism", p. 233.

[55] J.Rawls, *Political Liberalism*, pp. 22-8.

[56] P.Kelly, „Contractarianism, communitarianism and the foundations of contemporary liberalism", p. 234.

[57] Ibid., p. 234.

[58] J.Rawls, „The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *New York University Law Review*, 64, 2 (1989), p. 245-6.

dreptății ca imparțialitate are în vedere stabilirea termenilor corecți și echitabili (fair) ai asocierii indivizilor în condițiile unui pluralism rezonabil și de aceea este un punct de vedere neutru în raport cu revendicările diferitelor doctrine morale. Neutralitatea este importantă pentru că nu implică luarea în considerare a viziunii morale complete a fiecărui individ, ci doar a perspectivei politice care exprimă dorința „unei vieți pașnice în condiții corecte și echitabile de asociere." Este ca și cum am pune problema în termenii unui contract economic în care participanții sunt conștienți că trebuie să lase deoparte pretenția de a-și realiza toate interesele și adoptă o perspectivă artificială ca să poată stabili bazele unei înțelegeri.[59]

Dar care ar fi motivul, se întreabă Kelly, ca indivizii să accepte această perspectivă neutră în relațiile lor politice? Doar „promisiunea" unui consens posibil? Ajungem la aceeași problemă a „motivației" care a fost obiectul criticii contractualismului lui Rawls (din *O teorie a dreptății).* Sandel, după cum am văzut, a arătat că indivizii, în concepția lui Rawls, au nevoie de o rațiune pentru a intra în poziția originară și a accepta constrângerile morale ale vălului de ignoranță, din moment ce trebuie să facă abstracție de toate determinările constitutive pentru a alege principiile dreptății. O asemenea situație de absolută neutralitate, în care individul este interesat doar de sine nu poate furniza o rațiune suficientă și necesară. Chiar dacă am accepta ca ipoteză că s-ar putea „stabili un consens în spatele vălului de ignoranță, tot am avea nevoie de o rațiune (pentru a intra în spatele vălului de ignoranță) care nu poate fi promisiunea unui consens bazat pe descoperirea principiilor dreptății."[60]

Doar *promisiunea consensului* nu este o rațiune suficientă pentru o fundamentare morală a liberalismului, ne trebuie, în termenii lui Dworkin, o *forță categorică* adică o rațiune morală care să-i motiveze pe indivizi „să acționeze pe baza principiilor dreptății în absența unui consens prin suprapunere parțială ."[61] Sugestia lui Dworkin este că teoriile contractualiste au căutat greșit locul care să le ofere o justificare a principiilor liberale. Atât Rawls cât și întreaga tradiție contractualistă au considerat că sarcina teoriei politice era să stabilească rațiunile pe baza cărora oameni cu viziuni diferite despre bine, să ajungă la o înțelegere privind traiul în comun. Rawls, după cum am văzut , a crezut că aceste rațiuni morale pentru acceptarea neutralismului contractului social se găsesc latent, în diferitele concepții cuprinzătoare rezonabile din societățile democratice moderne. Dar n-a reușit să explice cum vor fi motivați oamenii să accepte principiile dreptății ca imparțialitate și , în plus, că acestea trebuie să aibă prioritate morală în raport cu interesele personale. De aceea o fundamentare adecvată a principiilor liberalismului trebuie să ia în considerație un alt tip de rațiuni (morale)

[59] P.Kelly, „Contractarianism, communitarianism and the foundations of contemporary liberalism", p. 235.

[60] Ibid., p. 237-38.

[61] Pentru caracterizarea conceptului de „forță categorică" și pentru o analiză sistematică a contractualismului lui Rawls, vezi R.Dworkin, „Foundations of Liberal Equality", în *The Tanner Lectures on Human Values*, vol.XI, Grethe B. Peterson (ed.), Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, pp. 3-119, P. Kelly, op. cit., p. 238.

care îi pot determina pe indivizi să accepte motivațiile unei strategii contractuale. Acest tip de motivații ne îndepărtează însă de neutralitatea cerută de principiile dreptății ca imparțialitate, din moment ce se referă la diferitele noastre concepții morale. În acest punct întreaga construcție a teoriei politice a dreptății ca o viziune de-sine-stătătoare devine „redundantă".[62]

Rawls consideră că o asemenea concepție de-sine-stătătoare despre dreptate este posibilă pentru că este dedusă dintr-un „fond de principii și idei de bază implicit recunoscute și împărtășite în comun", pe care-l găsim în spațiul culturii publice.[63] Acest fond comun pare a fi ceea ce Rawls numește partea rezonabilă a diferitelor doctrine morale. Efortul lui Rawls se concentrează pe încercarea de-a defini domeniul politic ca spațiul rezonabilității publice.[64] Trebuie să admitem, consideră Rawls, că există următoarea posibilitate: „cele mai importante din judecățile noastre sunt făcute în condiții în care nu se așteaptă ca persoane conștiente și în deplinătatea facultăților intelectuale, chiar și după discuții libere, să ajungă la aceeași concluzie."[65] Principiul unui dezacord rezonabil presupune să admitem că unele din judecățile noastre pot fi adevărate și altele false sau toate false (principial). Rezonabilitatea unei doctrine morale constă în cerința ca individul care a aderat la adevărul ei, să accepte nu numai că nu va fi în stare să-i convingă pe ceilalți de adevărul acesteia, dar să privească eșecul celorlalți (de a înțelege) drept unul rezonabil.[66] Există niște datorii ale rațiunii (burdens of reason)* care ne obligă să ne suspendăm viziunea morală globală și să adoptăm concepția mai restrânsă a rezonabilității publice. Aceasta înseamnă că vom acționa pe baza unor principii pe care ceilalți, care la rândul lor și-au suspendat viziunea morală globală, nu vor putea să le respingă în mod rezonabil.[67] Acceptarea acestei perspective neutre înseamnă adoptarea principiilor dreptății ca imparțialitate. Iarăși am ajuns la problema motivației: indivizii au nevoie de o rațiune pentru a adopta perspectiva neutră a rezonabilității publice. Ei o adoptă doar dacă ea corespunde concepției lor despre bine, dar asta implică apelul la diferitele viziuni morale ale indivizilor. Atunci perspectiva

[62] P.Kelly, „Contractarianism, communitarianism and the foundations of contemporary liberalism", p. 239.

[63] J.Rawls, *Political Liberalism*, p. 8.

[64] P.Kelly, „Contractualism, communitarianism and the foundations of contemporary liberalism", p.239.Kelly consideră că apelul la „rezonabilitatea" spațiului public pentru a justifica teoriile „dreptății ca imparțialitate", este o practică comună a „contractualiștilor" (cazul lui Scanlon și Barry).

[65] J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 58.

[66] S.Mulhall și A.Swift, *Liberals and communitarians*, p. 185.

* Rawls consideră că rațiunea are niște „constrîngeri", „datorii"sau „dificultăți" care o determină să accepte că este posibil un dezacord rezonabil între persoane rezonabile; în plus cred că Rawls are în vedere că un om rațional nu poate concepe că există vreo convingere care să nu poată fi , in cele din urmă, revizuită.Evident aceasta nu presupune că noi ne revizuim dintr-o dată absolut toate convingerile.

[67] Pentru caracterizarea acestor „burdens of reason/judgement", vezi J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 54-58; J. Rawls, „The Domain of the Political and Overlapping Consensus", cap. 2 în S. Freeman, op. cit și P.Kelly, op. cit., p. 239.

rezonabilității publice are nevoie de un conținut moral, ea nu va putea fi definită dintr-o perspectivă neutră.

Pentru comunitarieni, eșecul lui Rawls de a explica cum vor fi oamenii motivați să accepte prioritatea principiilor dreptății, indică în fapt lipsa unei fundamentări etice a liberalismului. În această situație contractualismul devine irelevant. Problema întemeierii etice a liberalismului lui Rawls s-ar putea reduce la următoarea întrebare: în ce măsură teoria dreptății ca imparțialitate este o interpretare mai bună (mai consistentă) a valorilor latente din cultura publică decât celelalte alternative (utilitarismul sau libertarianismul)? Pentru a răspunde trebuie să apelăm la sursele acestor idei și valori latente și implicit la criterii de adevăr și validitate. Dacă este necesar ca aceste criterii să nu fie doar unele abstracte, în același timp ele nu trebuie să fie doar expresia „congruenței cu tradițiile unei comunități".[68] Și comunitarienii trebuie să facă față acelorași exigențe; simpla asertare a valorilor împărtășite de comunitate ca sursă a teoriei politice și morale nu este suficientă și nici nu justifică adoptarea punctului lor de vedere. Moștenirea culturală spune foarte multe lucruri despre comunitatea în care trăim dar nu poate fi o sursă (logică) de validare a vieții pe care o trăim. Vom fi constrânși, după cum a arătat și Dworkin, să construim un argument moral care să explice cum ar putea fi interpretată această moștenire. Construcția unui asemenea argument moral presupune definirea „naturii unei vieți bune"[69]. În această construcție trebuie să ținem cont deopotrivă de valorile morale comunitare și de principiile individualismului liberal.

În reconstrucția conceptului de viață bună trebuie să avem în vedere o serie de perspective diferite despre bine și de aceea în mod inevitabil vom ajunge la discriminări. Dacă e adevărat că oamenii au nevoie de o motivație pentru a accepta cerințele formale ale contractului social, nu-i mai puțin adevărat că sursa acestei motivații nu poate fi o concepție despre binele comunitar. E nevoie de un criteriu neutru care să arbitreze între diferitele perspective morale aflate în competiție. Doctrinele religioase și filozofice, spune Rawls, sunt concepții despre lume care se referă la viața noastră ca totalitate. Punctele de vedere individuale, atașamentele afective, sunt prea diverse ca să poată lua aceste doctrine ca bază pentru un acord politic rezonabil.[70] Recunoașterea ireductibilității morale a identităților nu oferă însă și un principiu de legitimare care să funcționeze atunci când acestea sunt percepute ca fiind incompatibile. Stabilirea unui cadru regulativ va permite indivizilor să-și urmărească propriile scopuri, nu realizarea unui proiect colectiv, și să-și negocieze în permanență condițiile minimale ale civilității. Rawls a propus perspectiva neutră a rezonabiltății publice dar n-a explicat convingător de ce ar trebui adoptată. Chiar dacă regândim neutralitatea dându-i o „motivație morală", accentul trebuie pus tot pe discursul despre dreptate și drepturi. Altminteri cu greu vom scăpa de alternativa în care să fim tratați drept mijloace pentru un proiect colectiv.

[68] R. Dworkin, „Foundations of Liberal Equality", p. 34.

[69] P.Kelly, „Contractualism, communitarianism and the foundations of contemporary liberalism", p. 242.

[70] J.Rawls, *Political Liberalism*, p. 58.

Bibliografie

Barry, B., *The Liberal Theory of Justice* (Oxford, Oxford University Press, 1971).

Barry, B., *Justice as Impartiality* (Oxford, Clarendon Press, 1999).

Daniels, N., (ed.), *Reading Rawls* (Stanford, Stanford University Press, 1975).

Dworkin, R., „Foundations of Liberal Equality", în *The Tanner Lectures on Human Values*, vol.XI, Grethe B. Peterson (ed.) (Salt Lake City, University of Utah Press, 1990).

Kelly, P., „Justifying «justice»: contractarianism, communitarianism and the foundations of contemporary liberalism", în D.Boucher şi P.Kelly (ed.) *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (London , Routledge, 1994).

Kukathas, Ch., Pettit, Ph., *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics* (Cambridge, Polity Press, 1999) .

Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, Clarendon Press, 1989).

Martin, R., *Rawls and Rights* (Lawrence, University of Kansas Press, 1985).

Mulhall S., Swift, A., *Liberals & Communitarians* (Oxford, Blackwell Publishers, 1992).

O'Neill, O., *Towards Justice and Virtue* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996).

Pogge, T., *Realizing Rawls* (Ithaca, Cornell University Press, 1989).

Rawls, J., „Reply to Alexander and Musgrave", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 88, 1974.

Rawls, J., „Social Unity and Primary Goods", în Sen, A.K., Williams, B., (ed.) *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

Rawls, J., „Justice as Fairness: Political not Metaphysical", în Avineri, S., de-Shalit, A. (ed.), *Communitarianism and Individualism* (Oxford, Oxford University Press, 1992).

Rawls, J., *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 1993).

Rawls, J., *A Theory of Justice* (Cambridge Mass., Harvard University Press, 1999).

Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

Wolff, R.P., *Understanding Rawls* (Princeton, Princeton University Press, 1979).

Onora O'Neill

Despre metoda *Teoriei dreptății**

1. Criterii constructive pentru raționamentul etic

Dintr-o anumită perspectivă, pe care de obicei o asociem cu Descartes, discuția despre metodă este în mod necesar prima dintre sarcinile filozofice. Oricum, referirile lui Rawls la metodă din *O teorie a dreptății* sunt răspândite în cea mai mare parte a cărții. Deși, în primul capitol discută pe larg despre metoda adecvată a raționamentului referitor la dreptate, pe lângă multe altele ce pot fi găsite aici, există numeroase comentarii despre metodă și în alte locuri, inclusiv un rezumat în capitolul final (1971, § 87). Această prezentare discursivă a reflecțiilor lui Rawls despre metodă se potrivește bine cu perspectiva non-lineară, coerentistă, încă centrată pe subiect, despre justificare pe care el o adoptă.

O primă modalitate de abordare a complexității scrierilor lui Rawls despre metodă ar putea fi aceea de a observa că în vremea în care scria *O teorie a dreptății* era atât un profund admirator, cât și un critic acerb al tradiției utilitariste a gândirii etice. În prefața la *O teorie a dreptății*, el se referă la utilitarism ca la „teoria sistematică predominantă ... expusă de o lungă serie de scriitori eminenți" (1971, p. vii), și observă că de obicei criticii săi au lucrat pe „un front mult mai restrâns", și n-au reușit „să construiască o concepție morală viabilă, pentru a o opune acesteia" (1971, p. viii). El își definește propriul scop prin contrast cu proiectul utilitarist: acela de da posibilitatea „să se vadă mai limpede trăsăturile structurale majore ale concepției alternative a dreptății care este implicită în tradiția contractualistă" (1971, p. viii) și, în particular, acela de „a elabora o teorie a dreptății care să reprezinte o alternativă la gândirea utilitaristă" (1971, § 5, p. 23; și, de asemenea, diferitele comentarii din §§ 5, 6, 87).

Pentru realizarea acestui scop, Rawls vrea să păstreze abilitatea utilitarismului de a furniza ceea ce el numește criterii *constructive* pentru stabilirea problemelor etice (1971, §7, pp. 34, 39-40; §9, p. 52). Scopul său specific a fost „să construiască o teorie viabilă a dreptății" (1971, § 87, p. 583) care să furnizeze asemenea criterii. În consecință, va

* Publicat inițial în Otfried Höffe (ed.), *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Berlin: Akademie Verlag 1998). A fost inclus în volum prin amabilitatea autoarei (n. coord.).

respinge pozițiile intuiționiste, deoarece ele pledau pentru o pluralitate de principii etice, dar nu propuneau nici o metodă pentru rezolvarea conflictelor dintre acestea. Rawls afirmă că „intuiționismul nu este constructiv" (1971, § 9, p. 52), pentru că nu poate ghida acțiunea sau nu poate să arate care sunt cerințele dreptății: „intuiționismul susține că nu există criterii constructive de ordin înalt pentru determinarea accentului adecvat asupra principiilor competitoare ale dreptății" (1971, § 7, p. 34; cf. § 8, p. 40).

Oricum, Rawls respinge și maniera utilitarismului de a stabili concluzii etice, deoarece folosește premise și proceduri care (consideră el) nu pot fi justificate pentru toți, și deoarece inevitabil permite folosirea unor persoane ca mijloace pentru fericirea altora, deci nu poate funcționa ca un criteriu corect și echitabil între indivizi. Așa cum îl vede el, utilitarismul nu este nici bine întemeiat, nici corect și echitabil. El remarcă critic că pentru utilitariști „nu contează... cum este distribuită suma satisfacțiilor între indivizi", de vreme ce ei „nu iau în serios distincțiile dintre persoane" (Rawls, 1971, § 5, pp. 26-27).

Prin contrast, Rawls caută metodele constructive care să ne permită „să reformulăm și să stabilim temele kantiene" (Rawls, 1971, § 87, p. 584), precum ideea că libertatea și raționalitatea agenților se poate exprima printr-o acțiune autonomă, sau ideea că nu trebuie să-i tratăm pe ceilalți doar ca pe niște mijloace. Desigur, poziția lui Rawls nu este aceeași cu cea a lui Kant. (Pentru discuții despre sfera kantianismul lui Rawls din *O teorie a dreptății*, vezi Darwall 1976; Hoffe 1984; Johnson 1984; Pogge 1981) În *O teorie a dreptății*, el se referă în mod obișnuit la concepția sa ca la o abordare a dreptății mai degrabă *contractariană*, decât *kantiană*, în timp ce scrierile ulterioare ne descriu abordarea sa drept *constructivism kantian* și renunță la termenul *contractarian* (Vezi 1980, 1985). Cu toate acestea, atât în primele scrieri, cât și în cele de mai târziu, se pune accentul pe teme specific kantiene.

Astfel, în timp ce Rawls este de acord cu perspectiva utilitaristă asupra metodei, în sensul că o teorie a dreptății trebuie să furnizeze proceduri pentru identificarea principiilor care ne vor călăuzi (Rawls, 1971, § 5, pp. 23-24), el respinge această perspectivă în interpretarea pe care o dă justificării. Într-adevăr, el respinge toate pozițiile care caută să deducă concluzii etice din fapte sau din adevăruri self-evidente. El reamintește cititorilor că „demonstrația nu este justificare" (1971, § 87, p. 581): demonstrația înfățișează relațiile deductive dintre propoziții, dar nu reușește să arate cum sau de ce anumiți agenți trebuie să accepte fie premisele, fie concluziile.

În scrierile ulterioare, Rawls pune un accent din ce în ce mai mare pe punctul de vedere anti-fundaționist, după care raționamentul etic trebuie să convingă pe cei pentru care este relevant. Raționamentul etic constructiv nu trebuie doar să călăuzească acțiunea, ci trebuie să fie derivat din – construit din – principii asupra cărora agenții raționali pot să fie de acord, fără să se bazeze pe aserțiunile referitoare la dorințe și preferințe (Rawls, 1993; Milo 1995). Prin această interpretare strictă a termenului *constructiv*, pozițiile utilitariste, deși sunt un ghid pentru acțiune, nu sunt evident constructive.

De fapt, această perspectivă riguroasă asupra metodei este utilizată în *O teorie a dreptății*, în pofida înțelesului larg pe care îl dă termenului „constructiv". Deja, aici,

Rawls caută metode pentru raționamentul etic care să ofere *deopotrivă* proceduri adecvate pentru elaborarea răspunsurilor, *și* să poată fi justificate agenților pentru care se presupune că sunt relevante. Această insistență asupra nevoii de a garanta justificarea pentru și între agenți, face să fie aproape firesc pentru el să-și descrie scopul de a elabora o teorie a dreptății ca fiind acela de a stabili și justifica o concepție despre „dreptate ca imparțialitate" (cap. I, parag. introd., p. 3). (În scrierile ulterioare, îl privește ca pe singura sa sarcină, și nu aspiră la justificarea vreunei „concepții cuprinzătoare despre bine"; vezi 1993).

2. Dreptatea ca imparțialitate: „Poziția originară"

Metoda constructivă a raționamentului etic care trebuie să susțină interpretarea dată „dreptății ca imparțialitate" este una care, pretinde Rawls, „duce la un înalt nivel de abstractizare teoria familiară a contractului social întâlnită la, să spunem, Locke, Rousseau și Kant" (1971, § 3, pp. 11 și viii). El susține că principiile dreptății, care „trebuie să atribuie drepturile și datoriile de bază și să determine împărțirea beneficiilor sociale" (§ 3, p. 11), pot fi justificate arătând că ele *vor fi alese* și, mai precis, că ele sunt acelea pe care „persoanele libere și raționale, interesate să-și urmărească propriile interese, le vor accepta într-o poziție inițială de egalitate" (1971, § 3, p. 11; supoziția interesului de sine este aceea că fiecare va căuta să-și satisfacă propriile dorințe, și că este rațional „în sensul restrâns, standard din teoria economică, să ia măsurile cele mai eficiente pentru scopurile date"; vezi, de asemenea, § 3, p. 14; § 25, p. 143). Structura acestei *poziții originare* este strategia centrală în construcția rawlsiană a principiilor dreptății.

Rawls denumește această situație inițială de egalitate *poziția originară*. În ea „nimeni nu știe care este locul său în societate, poziția sau statutul social, nici măcar cât de norocos a fost în distribuirea însușirilor și abilităților naturale, inteligența, forța și toate celelalte ... concepțiile lor despre bine sau înclinațiile lor psihologice particulare". (1971, § 3, p. 12).

O trăsătură specifică a acestei situații ipotetice de alegere este aceea că ignoranța postulată subminează implicațiile supoziției lui Rawls că agenții sunt interesați de sine. În ignoranța lor ipotetică, agenții din poziția originară nu pot să spună prea mult despre interesele lor individuale. Tot ceea ce au la îndemână cei aflați în poziția originară este o *concepție slabă a binelui* (1971, § 60), care pretinde că fiecare (oricare ar fi dorințele necunoscute ale lui sau ale ei) are motive raționale să dorească un număr limitat de *bunuri primare* ca instrumente, incluzând drepturi și libertăți, avuție și venit, putere și șansă (și, mai discutabil, are motive raționale să dorească cât mai mult din fiecare dintre aceste bunuri) (1971, §11, p. 62; § 15, p. 92). De vreme ce, prin ipoteză, fiecare poate (și trebuie) să dorească aceleași bunuri primare, nici o concepție a dreptății care avantajează pe unii în comparație cu alții, nu poate fi justificată prin trimitere la această concepție slabă a binelui. Poziția originară este astfel concepută încât *să prevină* ca interesul de sine să influențeze alegerea principiilor dreptății: prin contrast, utilitariștii

caută să *deducă* interpretările dreptății din utilitățile agregate, și astfel din interesul de sine (vezi în special Jeremy Bentham, 1789; John Stuart Mill, 1861, cap. 5).

Rawls crede că alegătorii ipotetici, care raționează în cadrul constrângerilor din poziția originară, vor avea prea puține informații pentru a elabora o interpretare a binelui, sau a binelui comun, sau chiar a binelui subiectiv agregat specific utilitarismului, dar ar putea să fie în stare să cadă de acord asupra principiilor care vor fixa restricții asupra modului în care fiecare își poate urmări interesul de sine. Astfel, el va trage concluzia că „în teoria dreptății ca imparțialitate, conceptul care definește ceea ce este corect din punct de vedere moral are prioritate în raport cu perspectiva individuală despre bine" (1971, § 6, p. 31), și va caracteriza concepția sa favorită a dreptății „drept unica soluție la problema pusă de poziția originară" (Rawls, 1971, § 20, p. 119). (Sau, mai precis, la problema pusă de interpretarea poziției originare care este în echilibru reflectiv cu judecățile noastre bine chibzuite despre dreptate; cf. § 20, p. 121) El pretinde, de asemenea, că cei din poziția originară vor cădea de acord asupra a două principii specifice ale dreptății: egalitatea drepturilor și libertăților, și cerința ca instituțiile sociale și economice să consolideze pozițiile celor mai dezavantajați și să propună o egalitate a șanselor. Poziția originară este un procedeu pentru construirea unei concepții a dreptății care nu va întări sau consolida avantajul unui grup sau al unui individ și, corespunzător, nu va consolida dezavantajul celorlalți: „asupra principiilor dreptății s-a ajuns la un acord în situația inițială, care este corect și echitabil" (§ 3, p. 12), iar imparțialitatea poziției originare este transmisă principiilor alese în ea. Pentru a folosi o analogie simplă, așa cum un copil va împărți un tort în mod echitabil, dacă nu știe cui îi va fi oferită prima bucată, tot așa alegătorii ipotetici din spatele vălului de ignoranță vor alege principiile dreptății în mod echitabil, atâta vreme cât nu știu dacă poziția lor socială le va asigura vreun avantaj în viață (Rawls folosește analogia în § 14, p. 85). Scopul lor va fi să găsească o „concepție a dreptății care să elimine șansa dată de înzestrarea naturală, sau de contingențele sociale" (§ 3, p. 15).

Tocmai faptul că aceste principii ale dreptății sunt acelea (după cum se presupune) care *vor fi alese* în cadrul procedurii de alegere ipotetică din poziția originară, îl determină pe Rawls să-și considere propria teorie a dreptății drept una care continuă tradiția contractului social, și să se refere la ea ca la una *contractariană*: „Dreptatea ca imparțialitate este... o teorie a contractului" (1971, § 3, p. 16). Oricum, el remarcă, de asemenea, că „există multe alte diferite teorii ale contractului. Dreptatea ca imparțialitate este doar una dintre acestea" (1971, § 20, p. 121). De vreme ce principiile specifice ale dreptății asupra cărora el crede că se va ajunge la un acord sunt (în anumite privințe generale) kantiene, poziția lui Rawls a fost deseori considerată ca o formă specific *kantiană* de contractarianism.

Oricum, modul în care folosește Rawls termenul „contractarian" nu trebuie luat prea ad litteram. Înainte de toate, el vorbește numai de un contract sau un acord ipotetic. În plus, pretenția că părțile în poziția originară „sunt de acord" sau „încheie un contract", sau că ele ajung la un acord sau contract ipotetic, este extrem de metaforică. Orice fapt care ar putea să diferențieze un individ de altul este obliterat ipotetic

în spatele vălului de ignoranță. Este inevitabil că orice lucru care este ales de către oricine în această situație ipotetică, va fi ales de toată lumea în acea situație: „putem să privim alegerea din poziția originară din punctul de vedere al unei singure persoane selectată la întâmplare" (1971, § 24, 139). „Acordul" ipotetic nu poate fi înțeles ca soluție la orice fel de dezacord, de felul celui care în situația concretă ar necesita tocmeală sau învoială, de vreme ce nimic nu diferențiază pe aceia care trebuie „să fie de acord". (Vezi și 1985, p. 236.) Presupusul „contract" este doar rezultatul faptului că am înlăturat orice ar putea duce la dezacord. În felul acesta este ușor să constați de ce va exista un acord în poziția originară.

Totuși, una este să pretinzi că procedurile de construcție definite de Rawls sunt corecte și echitabile, și alta să pretinzi că știi care va fi rezultatul alegerii corecte și echitabile. Rawls pretinde că acordul ipotetic realizat de cei aflați într-o poziție originară va avea un conținut destul de precis, constând în cele două principii ale sale. Unii au pus sub semnul îndoielii această asertiune, și s-au întrebat dacă cei din poziția originară n-ar putea să stabilească principii diferite. Este într-adevăr evident că va exista un acord asupra faptului „că fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cea mai cuprinzătoare schemă de libertăți de bază egale, compatibilă cu o schemă similară de libertăți pentru ceilalți" (§ 11, p 60)? Sau, pot părțile din poziția originară să riște posibilitatea unui statut subordonat pentru câștiva, în schimbul așteptării unui oarecare câștig pentru mai mulți? De asemenea, vor fi ele de acord asupra celui de-al doilea principiu care cere ca „inegalitățile sociale și economice să fie aranjate astfel încât (a) să existe o așteptare rezonabilă că sunt în avantajul fiecăruia, și (b) să fie corelate cu poziții și funcții accesibile tuturor"? (1971, § 11, p. 60; cf. § 3, p. 15). Sau, pot prefera ele să riște șansa unui dezavantaj social și economic minor, în schimbul unei șanse mai mari de câștig? Există vreo cale de a determina cât de mare trebuie să fie aversiunea pentru risc atribuită celor din poziția originară? (Chestiunea este probabil mai ușor sesizabilă dacă luăm în considerație versiunea amplificată a celui de-al doilea principiu: „Inegalitățile sociale și economice trebuie să fie astfel aranjate încât să fie deopotrivă (a) în beneficiul maxim al celor mai dezavantajați membri ai societății, și (b) să fie legate de poziții și funcții accesibile tuturor, în condițiile egalității corecte și echitabile a șanselor" (1971, § 14, 83).

Într-adevăr, se poate crede că în pofida respingerii foarte clare a metodelor utilitariste în stabilirea poziției originare, Rawls nu exclude în mod precis posibilitatea ca principiul utilității să fie ales drept principiu substanțial al dreptății în poziția originară. Oricum, chiar dacă el lasă deschisă această posibilitate teoretică, un asemenea rezultat este extrem de neplauzibil de vreme ce părțile din poziția originară pot să prevadă că instituțiile care maximizează utilitatea sunt, după toate probabilitățile, împotriva multor interese individuale, atât datorită perspectivei unei „tiranii a majorității", cât și datorită faptului că nu există nici un motiv să presupunem că, atunci când vălul de ignoranță este ridicat, sistemul bazat pe maximizarea utilității se va dovedi a fi avantajos pentru fiecare (1971, § 3, p. 14). Mai mult, Rawls crede că principiul utilității încorporează diferite dificultăți greu de rezolvat. De vreme ce el este sceptic cu privire la toate tentativele

de construire a unui etalon interpersonal al valorii, se îndoiește că cerința agregării și a maximizării, cerută de calculul utilitarist, este viabilă. (Deși el vorbește des de maximizarea „bunurilor primare", justificarea bunurilor primare este non-utilitaristă și cel puțin câteva dintre ele au o metrică care va permite maximizarea fără referire la măsurile de utilitate. Vezi 1971, § 11; § 15: 90; § 50: 121 și urm.)

3. Poziția originară: abstractizare sau idealizare?

Dacă strategia argumentului lui Rawls nu face mai mult decât să propună ideea că poziția originară oferă un procedeu ipotetic adecvat pentru generarea principiilor dreptății, atunci obiecțiile de mai sus și cele înrudite ar fi copleșitoare. Oricum, strategia sa fundamentală a justificării mai degrabă susține, decât depinde de poziția originară. Deși el vorbește deseori de poziția originară, și de forma ei de contractarianism, ca doar de o abstracție, considerații mai amănunțite relevă că justificarea ei este de un tip cu totul diferit.

Rawls, pretinde inițial că metoda sa fundamentală este pur și simplu abstractizarea, și că el „generalizează și duce la un nivel mai înalt de abstractizare concepția tradițională a contractului social" (1971, cap. I, p. 3; § 3, p. 11). Strategia de a apela la puncte de pornire adevărate, dar abstracte, apare ca fiind necontroversată. Abstractizarea, luată în mod strict, este pur și simplu o problemă *de a lăsă deschisă* chestiunea dacă sau nu anumite predicate sunt adevărate în cazul în discuție. Făcând abstracție de punctele de pornire disponibile, am putea omite supozițiile de la care am plecat, dar nu vom introduce supoziții noi. Abstractizarea *în acest sens strict* este o metodă (relativ) sigură, deoarece nu introduce informații adiționale, posibil chestionabile sau false, pentru a ajunge la concluzii. Dacă există vreo problemă cu abstractizarea, aceasta este că, de vreme ce pune în paranteză informația disponibilă, poate să nu fie capabilă să susțină concluzii la fel de puternice sau de interesante ca acelea la care s-ar fi putut ajunge în lipsa ei.

Desigur, există aspecte ale poziției originare care sunt abstracte într-un sens strict și necontroversat. De exemplu, Rawls face abstracție de întrebarea dacă motivația agenților este sau nu fie egoistă, fie altruistă: el pur și simplu pune în paranteză considerațiile despre motivațiile lor tipice. Această strategie este un mare avantaj de vreme ce poate fi justificată ușor, în timp ce formele de contractarianism care presupun, de exemplu, că motivația sau caracterul uman sunt tipic egoiste, sau tipic altruiste, introduc clauze specifice care necesită o justificare specifică. (Să ne amintim de clauzele despre motivație introduse în deducția hobbesiană a legilor naturale din starea naturală, *Leviathan*, Cartea I, cap. 10-13; de discuția lui Joseph Butler despre *dragostea de sine* și generozitate din Predica 11, *15 Predici*, și de discuția lui Jean-Jaques Rousseau despre *amour propre* și *amour de soi* din *Discurs asupra originilor și fundamentelor inegalității dintre oameni*.) Făcând abstracție de multe chestiuni legate de caracterul motivației și al rațiunii, Rawls le va lăsa pur și simplu deschise: argumentul său va rămâne relevant în mod egal pentru cei care au motivații egoiste, pentru cei care au motivații altruiste sau mixte, pentru cei care sunt rezonabili în maniere care depășesc raționalitatea instrumentală, și pentru cei care nu sunt rezonabili.

Cu toate acestea, există și un alt pattern al argumentului care este, de asemenea, denumit greșit abstractizare, și care este deseori criticat (spre exemplu, în scrierile comunitarienilor, ale eticienilor virtuții, și în cele care îl acuză pe Kant de „formalism gol"). Acest pattern poate fi denumit *idealizare* și diferă de abstractizare, în sensul strict, prin aceea că mai degrabă decât că lasă deschisă chestiunea dacă anumite predicate se aplică sau nu, consideră că anumite predicate presupus idealizate se aplică, și că uneori, în pofida evidenței, nu se aplică. Din păcate, lunga istorie a criticii metodei abstractizării în scrierile filozofice estompează distincția dintre abstractizare în sens strict (care pune în paranteză atribuirea anumitor predicate) și idealizare (care atribuie predicate ce sunt false în cazul aflat în discuție). Aceasta este regretabil, de vreme ce idealizările pot introduce premise false și, de aici, riscul de a conduce la concluzii false, în timp ce abstractizarea în sens strict nu face acest lucru. (Pentru continuarea discuției despre contrastul dintre abstractizare și idealizare, vezi O'Neill, 1989 și 1996, cap. 2).

În pofida acestor riscuri, idealizarea poate fi o etapă importantă și utilă în construcția teoriei. De exemplu, modelele științifice folosesc deseori noțiuni ideale, precum acelea de *gaz ideal* sau de *mișcare fără frecare*, în deplină cunoștință a faptului că aceste noțiuni nu se aplică în mod efectiv lumii naturale. Totuși, nu este neapărat necesar să apară probleme din folosirea în acest caz a noțiunilor sau predicatelor ideale, atâta vreme cât ele sunt introduse ca elemente ale teoriei ce vor fi testate pe baza datelor experienței, și vor fi respinse dacă implicațiile lor sunt prea generale pentru modul de a fi al lumii.

Cu toate acestea, idealizarea este o strategie riscantă mai degrabă în raționamentul practic, decât în cel teoretic. Raționamentul practic tinde să justifice norme și standarde, la care lumea trebuie determinată apoi să se conformeze: deci nu poate fi respins sau probat arătând că lumea nu trăiește în fapt după normele propuse. Acolo unde sunt implicate normele, noi considerăm că un nivel de non-adecvare este aproape un etalon, chiar dacă este regretabil, și nu îl privim ca pe un fel de respingere a unei norme violate. Idealizările inadecvate din raționamentul practic nu sunt corectate de datele experienței. În timp ce concluziile raționamentului teoretic trebuie să fie congruente cu lumea, în cazul raționamentului practic lumea trebuie determinată să fie congruentă cu concluziile acestuia. În consecință, raționamentul practic care se bazează pe idealizări, de exemplu, de felul celor indicate de sintagme ca „agent economic rațional", „spectator imparțial", nu va fi supus la aceleași teste ca raționamentul teoretic care idealizează.

Noțiunea rawlsiană de „*poziție originară*" nu este, evident, doar o abstractizare, deși este abstractă în multe privințe. Ignoranța definitorie a acelora din poziția originară nu înseamnă cerința *abstractă* că ei ar putea sau nu să aibă diferite informații, ci cerința idealizată că ei nu dețin anumite informații. Rawls presupune, mai curând, că persoanele au chiar anumite pattern-uri specifice de ignoranță, decât că ele ar putea sau nu să-și cunoască „locul în societate... poziția de clasă, sau statutul social ... norocul în distribuirea înzestrărilor și abilităților naturale..., inteligența, forța și celelalte...". La o examinare amănunțită, vedem că poziția originară încorporează, de asemenea, și alte trăsături, precum absența invidiei, o cunoaștere largă despre trăsăturile generale

ale societății umane, presupoziția că agenții preferă întotdeauna să aibă mai mult, decât mai puțin, din fiecare bun primar dat, precum și multe altele. Rawls adoptă, mai degrabă, o descriere idealizată, decât una doar abstractă, a egalității inițiale.

În concepția lui Rawls despre poziția originară, în care persoane interesate de sine și raționale aleg în spatele unui văl de ignoranță, există mai mult decât o simplă abstractizare. El presupune nu numai ignoranță totală în ceea ce privește caracteristicile și poziția socială a cuiva, ci și faptul că părțile în poziția originară sunt „dezinteresate reciproc", în sensul că ele nu sunt preocupate una de interesul celeilalte (1971, § 3: 13; § 22: 127 și urm.), și specifică chiar că „un individ rațional nu suferă de invidie" (1971, § 25: 143 și urm.; cf. §§ 80, 81, p. 530 și urm.).

Toate aceste supoziții sunt evident false când se referă la persoanele obișnuite, care știu foarte multe despre ele însele și despre poziția lor socială, ale căror dorințe se împletesc și se încrucișează în moduri complexe, și care pot fi invidioase. A face abstracție de aceste realități s-ar reduce la a presupune doar că persoanele ar putea sau nu să știe anumite lucruri despre ele însele și despre lumea lor, ar putea sau nu să aibă dorințe care se intersectează, ar putea sau nu să fie invidioase. Idealizările presupun că un predicat „ideal" particular este adecvat, și tocmai idealizarea (despre care deseori se vorbește greșit ca despre abstractizare) este cea care creează dificultăți pentru argumente. (Vezi O'Neill 1989 și Milo 1995, p. 196, care pretind că descrierea rawlsiană a poziției originare include „constrângeri idealizante încărcate normativ" [*normatively loaded idealizing constraints*].)

Supozițiile rawlsiene idealizante sunt încorporate în descrierea pe care o face poziției originare și, din acest motiv, vor determina obiectul acordului la care vor ajunge persoanele aflate într-o asemenea poziție. Ignoranța foarte specific conturată care caracterizează poziția originară face imprudent acordul asupra unei concepții a dreptății bazată pe ierarhie (dat fiind faptul că pozițiile sociale sunt necunoscute). Datorită supozițiilor dezinteresului reciproc și a lipsei de invidie, este puțin probabil ca părțile să ajungă la un acord fie asupra anarhiei (de vreme ce nu există nici un motiv să presupunem că ceilalți vor fi altruiști), fie asupra unor mult mai puternice principii egalitariste ale dreptății, decât acelea pe care le susține Rawls. Cu toate acestea, Ralws se referă la idealizările sale ca reflectând preocuparea de a se baza numai pe supoziții abstracte minimale: „postulatul dezinteresului reciproc din poziția originară este propus pentru a ne asigura că principiile dreptății nu depind de supoziții tari... O concepție a dreptății nu trebuie să țină seama... de legăturile reale bazate pe sentimente" (1971, § 22, p. 129). Oricum, un autentic punct de vedere abstract despre agenții umani ar trebui să trateze în același fel atât clauza că acești agenți au, cât și pe aceea că n-au, dorințe care se intersectează, la fel și clauza că ei sunt invidioși, precum și pe aceea că ei nu sunt invidioși.

Mai mult, dezvoltându-și teoria, Rawls descoperă că a trebuit într-un anumit stadiu să modifice supoziția dezinteresului reciproc și să atribuie celor din poziția originară chiar anumite dorințe precise care se intersectează. Un punct în care el retractează supoziția dezinteresului reciproc este acela privind considerarea dreptății

de-a lungul timpului, deci a dreptății pentru generațiile viitoare. Ca să ofere rațiuni pentru ca alegătorii ipotetici să presupună că societatea lor este o schemă continuă de cooperare ce dăinuie în timp, el atribuie celor din poziția originară un anumit tip de motivații care se intersectează, adică, aceștia trebuie concepuți ca un fel de „deputați ai unui tip de agent moral sau instituție nemuritoare", ca un fel de „capi de familie". Rostul acestei supoziții idealizante suplimentare a fost să garanteze că „fiecare persoană din poziția originară va trebui să țină cont de bunăstarea unora dintre aceia din generația viitoare" (1971, § 22, p. 128).

O altă idealizare, care a fost în centrul unei intense discuții critice (vezi Beitz 1980, și Pogge 1989), este introdusă pentru a explica *cine* ajunge la acord în poziția originară. Rawls presupune, în fiecare stadiu al analizei sale, că întreaga sa construcție are ca scop să identifice principiile dreptății pentru „structura de bază a societății concepută pentru momentul actual ca un sistem închis, izolat de celelalte societăți" (1971, § 2, p. 8). Aici, ca și în alte locuri, Rawls presupune nu atât că acest context al dreptății poate sau nu să fie un sistem închis, ci că acest context este, în fapt, un stat. Tocmai, de aceea, considerațiile sale despre dreptatea internațională, de la tratarea limitată din *O teorie a dreptății* la cea extinsă din *Dreptul popoarelor*, sunt mereu făcute mai degrabă pe fundalul unui sistem de state, decât pe cel al unei alternative globale sau al unui context cosmopolit. (S-ar putea demonstra că sistemul de state a fost, într-adevăr, contextul potrivit pentru problema dreptății în sec. XX; oricum, aceasta nu este întru-totul adevărat într-o lume a super-puterilor și a „statelor" clientelare și, cu atât mai puțin adevărat, într-o lume a reglementărilor regionale și globale; în orice caz, supoziția nu poate fi justificată doar ca o simplă abstracție.)

O dată ce am luat în discuție numeroasele feluri în care Rawls folosește nu numai necontroversata strategie a abstractizării, ci și controversata strategie a idealizării, statutul multora din supozițiile încorporate în poziția originară și, la un nivel mai general, în metoda sa de justificare a principiilor dreptății din *O teorie a dreptății*, trebuie puse după câte s-ar părea sub semnul întrebării. Abstractizarea, luată în mod strict, este o acțiune acceptabilă pentru că nu sporește punctele de pornire disponibile prin introducerea unor supoziții cu statut neclar: ea nu va conduce de la adevăr la fals, doar dacă nu este presupus în mod tacit că lipsește de fapt un predicat de care se face abstracție, situație în care devine o problemă a idealizării și poate duce la multe neajunsuri. Idealizarea este întotdeauna o metodă problematică deoarece poate introduce premise false și, în consecință, poate conduce la concluzii false. Este acceptabilă doar atunci când fiecare idealizare în parte este justificată. Totuși, multe din idealizările încorporate de Rawls în poziția originară și, astfel, în întreaga construcție a teoriei dreptății nu sunt justificate. În cele din urmă, este necesară o strategie justificatorie suplimentară.

4. Acordul ipotetic și echilibrul reflectiv

Dependența selectivă de idealizare, nu este singura problemă a strategiei rawlsiene a justificării. O a doua problemă majoră, este că principiile dreptății care trebuie alese într-o poziție originară de agenți raționali, care sunt interesați de sine dar dezinteresați reciproc, nu sunt *în realitate* acceptate de oricine. Termenii contractului la care se ajunge în acest mod sunt doar cei ai unui contract *ipotetic*, și nu este limpede (așa cum remarcă Rawls, 1971, § 4, p.21; și așa cum au remarcat Hume și Rousseau) de ce termenii unui acord sau contract ipotetic trebuie să fie obligatorii pentru oricine. De ce ar trebui să acceptăm anumite principii ca esențiale pentru dreptate, pe baza stipulației că ele pot fi generate de niște proceduri ipotetice stranii? Deși acordurile și contractele actuale au forță normativă, cele ipotetice n-au această forță și, dacă Rawls nu ne oferă rațiuni suplimentare pentru a privi principiile alese într-o situație corectă și echitabilă ipotetică ca adecvate situației departe de a fi corectă și echitabilă în care ne aflăm noi înșine, justificarea este incompletă. Ce pretenție poate să aibă dreptatea rawlsiană asupra persoanelor actuale care trăiesc în situații foarte diferite?

Rawls a anticipat această obiecție. El susține că justificarea fundamentală a principiilor dreptății nu este aceea că ele vor fi alese într-o situație pe care o privim drept corectă și echitabilă, ci că aceste principii sunt în *echilibru reflectiv* cu cele mai bune dintre judecățile noastre bine chibzuite despre dreptate: „aceste principii ne vor determina să facem aceleași judecăți despre structura de bază a societății cu acelea pe care acum le facem intuitiv, și în care avem cea mai mare încredere" (1971, § 4, p. 19; cf. § 87, p. 579). Această a doua și mai importantă strategie a justificării leagă și, astfel, justifică principiile acceptate ipotetic, pe care noi le construim presupunând o situație inițială corectă și echitabilă pentru capacitatea noastră de a judeca, de judecățile actuale pe care le facem despre împrejurările vieții noastre. Principala strategie rawlsiană a justificării se rezumă la căutarea unui set coerent de principii fundamentale și a mai multor judecăți specifice: „Printr-un proces de ajustare, uneori modificând circumstanțele contractuale, iar alteori retractând judecățile făcute și conformându-le principiilor, presupun că vom găsi, în final, o descriere a situației inițiale care să exprime deopotrivă condițiile rezonabile, și să producă principiile ce se potrivesc cu judecățile noastre bine chibzuite, rearanjate cum se cuvine și ajustate. Consider această stare de lucruri ca un echilibru reflectiv." (1971, § 4, p. 20)

Echilibrul reflectiv este mai degrabă un proces, decât rezultatul concret al unui proces. Judecățile pot fi modificate pentru a deveni coerente cu principiile dreptății care e de presupus că vor fi alese într-o ipotetică poziție originară; principiile provizorii ale dreptății și poziția originară ipotetică pot fi modificate pentru a deveni coerente cu judecățile noastre actuale. Cea mai importantă justificare pe care Rawls o oferă principiilor dreptății *nu* este că ele decurg dintr-o ipotetică poziție originară, ale cărei caracteristici pot fi revendicate ca fiind simple abstracții, sau pot fi considerate ca fiind idealizări acceptabile; nici că ele apar ca rezultat al vreunei alegeri sau acord actual, și *cu atât mai puțin* că sunt self-evidente. Este aceea că ele dobândesc „susținerea reciprocă a mai multor considerații, a tuturor elementelor care se îmbină într-o singură perspectivă coerentă". (1971, § 4, p. 21)

Rawls face o comparație între coerența pe care în mod rezonabil putem s-o căutăm între principiile ipotetice ale dreptății și judecățile mai specifice despre dreptate, și echilibrul pe care l-a căutat Noam Chomsky între principiile fundamentale ale gramaticii și judecățile intuitive ale simțului gramatical al vorbitorilor unei limbi materne (1971, § 9, p. 47). Ca și Chomsky, Rawls se inspiră din gândirea colegului său de la Harvard, Willard von Orman Quine, a cărui concepție despre justificare o invocă în ultima secțiune a cărții (1971, § 87, p. 578 și urm.) (Vezi Quine 1961 și 1960.) Quine argumentează că justificarea nu poate fi liniară sau fundaționistă: nu avem o teorie precisă a semnificației, prin urmare, nici un criteriu adecvat pentru adevărurile necesare și, astfel, nu putem să ne bazăm întreaga justificare pe asemenea adevăruri. Rawls susține că justificarea în etică, ca și în alte domenii, este o problemă de identificare a principiilor ale căror implicații sunt coerente cu judecățile noastre „intuitive" bine stabilite. Strategia fundamentală a teoriei rawlsiene a dreptății nu constă în faptul că ea se bazează pe poziția originară privită izolat, ci constă în căutarea echilibrului reflectiv între principiile, despre care presupunem că vor fi alese în poziția originară, și judecățile bine chibzuite.

De vreme ce procesul echilibrului reflectiv conferă o oarecare greutate (dar niciodată concludentă) judecăților noastre bine chibzuite, dar pre-teoretice, despre dreptate, teoria rawlsiană a dreptății nu poate fi privită pur și simplu ca decurgând din considerațiile despre alegerea rațională (o pretenție pe care o avansează în *O teorie a dreptății* [§ 4, p. 16], dar o repudiază în *Liberalismul politic* [nota 53]). Mai degrabă, „Filozofia morală are un caracter socratic: s-ar putea să dorim să ne schimbăm judecățile bine chibzuite actuale, o dată ce principiile lor regulative sunt puse în evidență" (1971, § 9, p. 49; § 87, p. 578).

5. Ale cui judecăți bine chibzuite?

Apelul la echilibrul reflectiv modifică în întregime caracterul strategiei justificatorii a lui Rawls. Acesta dezvăluie faptul că Rawls nu ne oferă pur și simplu încă o teorie contractariană care face apel la o descriere idealizată și, probabil, chestionabilă a alegerii raționale folosită ca instrument de agenți interesați de sine, în condiții ipotetice presupus canonice, pentru a revendica principiile dreptății. Strategia sa justificatorie fundamentală este un apel la congruența dintre implicațiile unei poziții originare croite adecvat și judecățile „noastre" bine chibzuite. Tocmai aceste judecăți sunt acelea care justifică construcția poziției originare, în aceeași măsură în care poziția originară justifică aceste judecăți. De fapt, poziția originară poate fi ea însăși concepută ca un procedeu care generează principii congruente cu judecățile noastre bine chibzuite; în scrierile ulterioare, Rawls se referă la ea ca la un „procedeu de reprezentare", sau chiar ca la „un mijloc de reflexie publică și de auto-clarificare" (1993, p. 26), care poate genera pretenții despre dreptatea ca imparțialitate ce sunt justificate, dacă și numai dacă, sunt congruente cu judecățile noastre bine chibzuite.

O întrebare directă legată de această strategie justificatorie coerentistă ar putea fi: *ale cui* judecăți bine chibzuite trebuie să fie aduse în echilibru reflectiv cu principiile

ipotetice generate în poziția originară? Răspunsul (sau răspunsurile) lui Rawls la această întrebare, în *O teorie a dreptății*, sunt mai degrabă echivoce, dar devin din ce în ce mai clare în scrierile sale ulterioare, care accentuează caracterul mai degrabă *politic* decât *metafizic* al justificării principiilor dreptății.

O teorie a dreptății a accentuat importanța de a lucra fără supoziții metafizice tari despre natura persoanelor, dar, în scrierile ulterioare, Rawls subliniază în mod deosebit că „scopul «dreptății ca imparțialitate» este practic" (1993, p. 9; vezi, de asemenea, 1985, p. 230), în sensul că procedurile, obiectivele și contextul în care se construiește o interpretare a dreptății, trebuie să fie gândite în termeni politici. „Dreptatea ca imparțialitate este, într-o anumită măsură, o concepție politică, deoarece pornește de la o anumită tradiție politică" (1993, p. 225); noi privim „cultura noastră politică publică ... ca un fond împărtășit de idei și principii de bază implicit recunoscute" (1993, p. 228). Aceasta i-a făcut pe unii comentatori să creadă că opera lui Rawls a luat o turnură comunitariană (vezi Kukathas și Petit, 1990). Cu toate acestea, apelul lui Rawls nu este la tradiția comunității „noastre", oricare ar fi aceasta, ci în mod particular la capacitatea de a raționa a cetățenilor unor democrații liberale, pe care el o concepe ca incluzând o pluralitate de diverse comunități. Se poate arăta că anumite principii pot fi modalități stabile și legitime de organizare a structurii de bază a unei societăți date, arătând că ele vor fi susținute de capacitatea de a raționa public a cetățenilor și exprimate în cultura sa politică publică.

În ultima sa lucrare majoră, *Liberalismul politic*, Rawls accentuează din ce în ce mai tare că justificarea este o problemă intrinsecă a unei societăți delimitate date și a capacității de a raționa public a cetățenilor ei, și că nu este de așteptat ca această capacitate a lor să stabilească alte probleme etice decât cele ale dreptății, chiar și pentru propria lor societate delimitată. Nu există nici un fel de motiv să ne așteptăm, chiar și în cadrul unei singure societăți, la un acord rațional asupra unei concepții cuprinzătoare despre bine, sau asupra vreunei doctrine religioase sau morale cuprinzătoare. (1993, p. xxiv) Canalizându-și foarte strict interesul asupra principiilor normative pentru domeniul politic, Rawls poate să exploateze ideea că aceste principii trebuie să fie unele ce pot fi folosite și justificate de cetățeni atunci când ei fac judecăți despre chestiunile publice.

În cotitura către această mai strict *politică* concepție despre justificare, Rawls a dat, de asemenea, și un sens mai precis modului în care folosește termenul *constructivism*. În lucrările sale ulterioare, folosește termenul pentru a se referi la metodele raționamentului în etică, care nu numai că oferă mijloace de construire a principiilor ce ghidează acțiunea, dar care realizează acest lucru folosind numai aserțiuni minimale și presupus necontroversate despre rațiune și acțiune, care nu se referă la dorințele și preferințele agenților (1993, p. 82), ci, mai degrabă, exploatează concepțiile cetățenilor despre imparțialitate. În consecință, în aceste lucrări ulterioare, Rawls nu mai privește argumentul utilitarist, care pornește de la aserțiunile despre dorințele și motivația individuală, ca pe o poziție constructivă. Mai degrabă, el caută o interpretare a ceea ce este corect din punct de vedere moral și, astfel, a dreptății, ale cărei principii de bază pot fi construite de agenții care emit judecăți în cooperare cu concetățenii lor.

În „Concepția dreptății ca imparțialitate: politică, nu metafizică" (1985), Rawls susține că justificările pot face apel la idealurile care sunt constitutive identităților cetățenilor din societățile liberale. În *Liberalismul politic*, pune accentul mai puțin pe idealurile cetățenilor, și mai mult pe capacitatea lor de a fi rezonabili într-o manieră care depășește raționalitatea. „Persoanele sunt rezonabile ... când ... sunt dispuse să propună principii și standarde ca termeni corecți și echitabili de cooperare, și să se supună lor de bunăvoie, dată fiind asigurarea că și ceilalți vor face la fel". (1993, p. 49) Această idee a rezonabilității ca angajament între cetățeni față de imparțialitate sau reciprocitate, furnizează o concepție a rațiunii publice care este sursa oricărei justificări a principiilor dreptății: „rațiunea publică este specifică unui popor democratic: este rațiunea cetățenilor lui, a acelora care împărtășesc statutul de egalitate în drepturi" (1993, p. 213). Discuțiile recente despre versiunile rawlsiene de constructivism, pun problema dacă apelurile la idealurile sau identitățile cetățenilor, sau la angajamentul lor pentru termeni corecți și echitabili de cooperare, pot fi socotite forme de rezonabilitate, mai degrabă decât idealuri morale pentru care trebuie furnizate rațiuni.

Traducere de
Ovidiu Caraiani

Bibliografie

Beitz, Ch. 1980, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press.

Bentham, J. (1798), *Introduction to the Principles of Morals and of Legislation*, ed. J.H. Burns și H.L.A. Hart, London, Athlone Press, 1970.

Darwall, S. 1976, „A Defense of the Kantian Interpretation", în *Ethics*, 86, pp. 164-70.

Davidson, A. 1985, „Is Rawls a Kantian?", în *Pacific Philosophical Quarterly*, 66, pp. 48-77.

Höffe, O. 1984, „Is Rawls' Theory of Justice Really Kantian?", în *Ratio*, 26, 103-24.

Johnson, O. 1984, „The Kantian Interpretation", *Ethics* 85, 251-54.

Kukathas, Ch., Pettit, Ph. 1990, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press.

Milo, R. 1995, „Contractarian Constructivism", în *Journal of Philosophy*, XCII, pp. 181-204.

Mill, J.S. (1861), *Utilitarianism*, ed. Mary Warnock, London, Fontana, 1962.

O'Neill, O. 1988, „Abstraction, Idealization and Ideology", în J.D.G. Evans (ed.), *Moral Philosophy and Contemporary Problems*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 165-86.

— 1989, „Constructivisms in Ethics", în *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 206-18.

— 1996, *Towards Justice and Virtue: a constructive account of practical reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pogge, Th. 1981, „The Kantian Interpretation of Justice as Fairness", în *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35, pp. 47-65.

— 1989, *Realizing Rawls*, New York, Ithaca.

Quine, W. V. O. 1960, *Ontological Relativity and Other Essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

— 1961, „Two Dogmas of Empiricism", în *From a Logical Point of View*, ediția a doua, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Rawls, J. 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

— 1980, „Kantian Constructivism in Moral Theory", în *Journal of Philosophy*, 77, pp. 515-572.
— 1985, „Justice as Fairness: Political not Metaphysical", în *Philosophy and Public Affairs*, 14, pp. 223-252.
— 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

Thomas Pogge

Esența demersului rawlsian*

1. Problema dreptății

Ambiția lui Rawls este aceea de a expune o concepție a dreptății privitoare la structura de bază a unui sistem social auto-suficient. Ca să ne putem face o idee intuitivă despre ce ar însemna ea, o voi pune în lumina operei lui Nozick, incluzând interpretarea și critica ideilor lui Rawls. Pe parcursul acestei analize mă voi ocupa în special de acuzația lui Nozick potrivit căreia abordarea rawlsiană ar lua drept adevărate tocmai tezele deosebit de importante pe care vrea să le demonstreze – în speță, teoriile dreptății distributive ca îndreptățire istorică, în care drepturile de proprietate sunt definite recursiv și operează ca niște constrângeri colaterale.

1.1. Putem ajunge rapid la miezul atacului întreprins de Nozick acceptând o provocare lansată de el (1974, pp. 167n, 255 și urm.) și nediscutată de Rawls: examinarea plauzibilității concepțiilor concurente despre dreptate într-un context microsocial care să poată fi investigat. Pentru a ne conforma abordării rawlsiene fără a-l prejudicia pe Nozick, haideți să ne imaginăm un grup de persoane închis și auto-suficient – eventual, unul care își împarte o mică insulă izolată – adică o colectivitate care se perpetuează în timp și ai cărei membri contemporani sunt de vârste foarte variate. Putem să facem acum supoziția simplificatoare că, indiferent ce ordine socială am considera pentru acest grup, membrii săi ar înțelege-o și ar accepta-o. Pentru a simplifica și mai mult lucrurile, să lăsăm deoparte majoritatea trăsăturilor fundamentale ale ordinii lor sociale și să ne concentrăm asupra detaliilor specifice instituției proprietății private. Considerând de la sine înțeles faptul că economia lor primitivă de tip agrar implică în mod prioritar prezența acestei instituții într-o formă oarecare, facem presupunerea că este vorba de o teză împărtășită atât de Rawls, cât și de Nozick, și astfel putem să ne concentrăm imediat asupra dezacordului dintre ei.

* „The Point of the Rawlsian Enterprise" – Textul reprezintă un fragment din Capitolul 1, „Nozick and the Focus on the Basic Structure", al volumului *Realizing Rawls* (Cornell University Press, Ithaca and London, 1989). La solicitarea coordonatorului prezentului volum, selecția a fost făcută de însuși Thomas Pogge, care a indicat și titlul sub care apare această versiune românească. Mulțumim editorului american pentru permisiunea de a-l include in acest volum (n. trad.).

Putem elimina în continuare și mai obscurele principii structurate pe care le susține Nozick, cum ar fi ideea că proprietatea ar trebui să fie distribuită în funcție de meritul moral al indivizilor, utilitatea lor socială, nevoile, coeficientul lor de inteligență sau rasa, în funcție de o mixtură sau o combinație între ele, sau poate în acord cu un oarecare profil nedefinit. Dar toate astea lasă în continuare deschisă discuția asupra unor parametri importanți în definirea drepturilor de proprietate, și în special întrebările: Ce fel de lucruri pot face obiectul proprietății? Cum poate ajunge cineva să intre în posesia unuia din ele? Și ce drepturi are cineva când posedă un astfel de lucru? Permiteți-mi, acum, să fac o schiță sumară a ordinii economice pe care ar preconiza-o Nozick pentru insula noastră, urmată de o la fel de sumară contra-schiță creionată într-un spirit mai rawlsian.

Nozick definește destul de larg setul de lucruri care pot face obiectul proprietății, incluzând în aria lor chiar și persoanele: el consideră că „un sistem liber îi va permite [unui individ] să se vândă pe sine însuși ca sclav" (1974, p. 391). Asta se poate întâmpla atunci când el este convins – contrar Declarației de Independență americane – că toate drepturile ar trebui să fie alienabile. Cu toate acestea, o persoană este un proprietar de un tip special, prin faptul că inițial ea se auto-posedă (când ajunge la majorat – p. 345, 391, 81 și urm.). Faptul că părinții săi – sau proprietarii acestora – au posedat toate ingredientele implicate în „producerea" ei nu atrage după sine, *în acest caz singular*, ideea că ei ar poseda însuși produsul rezultat. Oamenii devin sclavi numai alienându-se pe ei înșiși.

În legătură cu controlul resursei naturale fundamentale a insulei, pământul, Nozick susține trei reguli principale: tot pământul este subiect al achiziției de către primul sosit, care câștigă astfel controlul deplin și exclusiv asupra lui, inclusiv dreptul de a-și transfera oricare dintre drepturile sale (sau chiar pe toate) altei/altor persoane, potrivit alegerii sale. În acest fel, o deținere legitimă de pământ este definită recursiv ca rezultând, prin oricât de multe transferuri corecte, dintr-o achiziție originară corectă.

Cineva cu înclinații mai rawlsiene ar putea propune ca alternativă următoarele reguli fundamentale: nu trebuie să existe instituția sclaviei – indivizii nu se pot aliena pe ei înșiși și nu pot ajunge să fie posedați în vreun fel. Tot pământul este subiectul aproprierii de către primul sosit, care capătă astfel controlul deplin și exclusiv asupra lui. Ca proprietar, el este liber să renunțe oricând – prin schimb, donație sau moștenire – la proprietatea asupra (unei părți a) pământului său. El controlează însă transferul a numai 80% din terenul pe care îl cedează, restul de 20% fiind transferat (eventual, printr-un mecanism de tipul loteriei) persoanelor tinere din familiile lipsite de pământ (sau, dacă n-ar exista asemenea familii, tinerilor din familiile care ar deține cea mai mică suprafață de teren *per capita*). În acest fel, deținerea legitimă de pământ este iarăși definită recursiv ca fiind una ce decurge, prin oricât de multe aplicări ale regulii schimbării proprietății, dintr-o achiziție originară corectă. Rawlsianul nostru ar putea prefera aceste reguli de bază celor propuse de Nozick, întrucât s-ar putea aștepta ca ele să genereze mai puțină – și o mai puțin severă – sărăcie.

1.2. Voi aborda următorul nivel al acestei dispute în §3, examinând felul cum s-ar putea ivi dezacordul între Rawls și Nozick cu privire la genul de considerente care

ar rezolva controversa (de nivel mai elementar) privitoare la ordinea socială dreaptă de pe insula noastră. Dar, mai întâi, trebuie să stabilim exact la ce se referă disputa. Trebuie, mai ales, să distingem cu acuratețe (lucru pe care Nozick nu-l face) care e subiectul *nostru* – anume, *cum ar trebui să fie concepute și evaluate regulile fundamentale ale unui sistem social*, subiectul secundar privind felul cum pot (și ar trebui) să acționeze actorii sociali (indivizi, asociații, guvern) în cadrul unei scheme acționale ai cărei termeni sunt considerați ficși. Primul dintre aceste subiecte, *dreptatea*, vizează evaluarea și justificarea morală a instituțiilor sociale; cel de-al doilea, *moralitatea*, privește evaluarea comportamentului și a caracterului.

Atât Rawls, cât și Nozick, se ocupă cu predilecție de prima temă, însă Nozick face un mare efort pentru a ataca o perspectivă care nu-i aparține lui Rawls: deși acesta încearcă să abordeze regulile fundamentale de la un nivel mai înalt, Nozick socotește adesea că disputa lor ar fi una despre regulile fundamentale a căror încălcare ar fi permisă, și în ce circumstanțe. Chiar dacă nu sunt relevante pentru proiectul rawlsian, s-ar putea ca argumentele lui pe această temă să aibă un efect retoric important asupra cititorului neprevenit. Îngăduiți-mi să prezint trei exemple revelatorii.

Mai întâi, Nozick evocă adesea oroarea *redistribuirii* – ideea că, ori de câte ori va dori, o autoritate oarecare (să zicem, guvernul) va ajunge să rețină o parte din ceea ce posedă cineva, destinând-o unui scop oarecare pe care îl crede prețios. Însă propunerea noastră rawlsiană cu privire la proprietatea asupra pământului nu este redistributivă în sensul amintit. Ea nu sugerează un mecanism care să determine corecții *ad hoc* și îmbunătățiri în acea distribuție a pământului apărută conform regulilor achiziției inițiale și ale schimbării proprietății. Ea sugerează, mai degrabă, un *conținut* particular al legilor, care să determine cum se ivește, în prima instanță, proprietatea asupra pământului (sau structurări ale acesteia). Nici o proprietate nu este luată de la cineva și dată altcuiva. Un proprietar funciar își controlează întreaga proprietate până când renunță la ea, și nu-i este reținută nici o parte de teren. Împuternicitul desemnat de el primește 80% din terenul cu pricina. Nici de la acesta nu se reține vreo parcelă, pentru că n-a avut niciodată în proprietate inițială întregul lot. S-ar putea crede, atunci, că ceea ce se reține este puterea proprietarului funciar de a dispune de *întreaga* lui proprietate așa cum crede de cuviință. Dar în practica rawlsianului nostru o asemenea putere nu există și, prin urmare, nici n-ar putea fi restrânsă. De la bun început tot pământul este deținut în conformitate cu înțelegerea publică a regulilor schimbării proprietății. Nu e nevoie ca pământul să fie deținut de cineva în acești termeni, dar cei care-l dețin astfel sunt constrânși să-i respecte.[1]

În al doilea rând, Nozick deplânge adesea faptul că Rawls consideră neproblematice toate teoriile dreptății distributive ca *îndreptățire* (*e.g.*, 1974, p. 250, 253 și urm.,

[1] Sub aspect structural, este o situație analoagă cu limitările ce figurează în schema lui Nozick: „Drepturile mele de proprietate asupra cuțitului meu îmi permit să-l las acolo unde vreau, dar nu în pieptul tău." (1974, p. 220) „Titlul fiecărui posesor asupra proprietății sale conține umbra istorică a clauzei lockeene asupra aproprierii" (p. 230).

258, 267). Interpretată riguros, observația lui este falsă. Structura economică pe care o propune rawlsianul nostru evoluează și ea în jurul unei noțiuni a îndreptățirii. Ea configurează tot o definiție recursivă a proprietății funciare legitime, implicând reguli ale achiziției inițiale și ale schimbării proprietății. În concordanță cu regulile schimbării proprietății, îndreptățirile la care se renunță sunt transformate în noi îndreptățiri ale celui desemnat ca împuternicit și ale altei/altor persoane. Iarăși, ca și în cazul lui Nozick, propunerea stipulează că îndreptățirile existente nu pot fi încălcate – bunăoară, de dragul unor considerente distribuționiste.[2]

În al treilea rând, Nozick oferă temeiuri pentru conceperea drepturilor ca niște *constrângeri colaterale* (pp. 70-75), fapt care contrastează cu înțelegerea lor ca scopuri în funcție de care ar trebui să acționeze agenții, astfel încât să maximizeze suma ponderată a drepturilor satisfăcute global. În cea de-a doua perspectivă, în pofida unui drept al inocenților de a nu fi uciși, unii oameni nevinovați ar putea fi totuși uciși, dacă astfel s-ar asigura un mai mare câștig în termenii altor drepturi (*e.g.*, dacă ar fi salvați de la moarte mai mulți nevinovați). Însă nici conceperea drepturilor ca niște constrângeri colaterale, pe care Rawls poate s-o accepte (și chiar o acceptă efectiv), nu reușește să confirme teza lui Nozick privind specificarea particulară a drepturilor de proprietate (p. 222 și urm.). Ea implică faptul că, *dacă* ajungem să acceptăm drepturile de proprietate pe care le propune Nozick, atunci nici o parcelă nu poate fi luată de cel lipsit de pământ (sau nu-i poate fi dată de o autoritate oficială oarecare), fără consimțământul proprietarului ei. Dar și acesta este un aspect irelevant pentru tema noastră – anume, ce constrângeri colaterale ar trebui recunoscute inițial? Sau, mai concret, cum ar trebui specificate drepturile de proprietate? Alegerea practicii propuse de rawlsianul nostru nu înseamnă că drepturile proprietarilor funciari sunt violate de dragul realizării dreptului la un lot inițial. Mai degrabă, asta înseamnă că evidentul conflict dintre aceste două *pretinse* drepturi este rezolvat prin recunoașterea celui din urmă și, în mod corespunzător, prin instituționalizarea unei versiuni ajustate a celui dintâi. Propunerea *nu* vizează acceptarea ideii că drepturile de proprietate nozickiene ale deținătorilor de pământ ar fi violate, ci mai curând faptul că asemenea drepturi n-ar trebui să existe. Rawlsianul nostru consideră că temeiurile în sprijinul unui drept la re-transferarea întregului pământ al cuiva sunt insuficiente, și astfel respinge *ab initio* instituțiile economice pentru care pledează Nozick.

1.3. Ca replică la afirmarea de către Nozick a unei specificări particulare a drepturilor, Rawls ar putea atunci să nu comenteze un *subiect* care nu-l privește, susținând că aceste drepturi nozickiene (și orice îndreptățiri pe care le-ar genera ele) ar fi uneori nesocotite

[2] Obiecția lui Nozick poate avea, totuși, și un alt sens, în conformitate cu care Rawls ar putea fi acuzat că ia ca neproblematică tocmai teza (de demonstrat) că „principiile îndreptățirii istorice sunt fundamentale" (1974, p. 253). Esențial, aici, nu este faptul că Rawls are prejudecăți împotriva tuturor căilor de specificare a drepturilor de proprietate ca fiind recursive istoric, ci, mai degrabă, acela că trebuie să identificăm specificarea corectă a drepturilor de proprietate fără vreun temei evident – sau, în orice caz, fără genul de temeiuri pe care Rawls le-ar considera relevante.

în virtutea altor considerente morale (*cf.* Rawls 1978, p. 65). În schimb, el ar putea invoca temeiuri de *nivel* mai înalt împotriva tezei lui Nozick că ar trebui în primul rând specificate drepturile de proprietate. Ar putea fi util să fixăm terminologic distincția între cele două niveluri, punând *drepturile* specificate ca parte a unei scheme instituționale în contrast cu *valorile* invocate în evaluarea morală comparativă a schemelor instituționale alternative.[3] Valorile pot intra în conflict și pot reclama, de aceea, compromisuri și sacrificii. Însă oricare ar fi libertățile și drepturile (constrângerile colaterale) specificate de schema instituțională astfel aleasă, ele sunt din capul locului concepute spre a fi compatibile; deci, în principiu, întrebarea dacă e nevoie să violăm dreptul cuiva în scopul realizării drepturilor altora n-ar trebui să apară niciodată.

Este posibil, de pildă, ca Nozick să prețuiască atât libertatea de mișcare, cât și șansa controlului exclusiv asupra pământului. Totuși, nu se poate ca ambele valori să fie complet integrate într-o schemă instituțională unică. Dintre diversele posibilități de sacrificiu și compromis, Nozick preferă o schemă în care oamenii au control total și exclusiv asupra oricărui lot de pământ pe care îl posedă, dar și – în mod corespunzător – un drept al libertății de mișcare limitat. Deși *valoarea* libertății de mișcare este parțial sacrificată, *dreptul* limitat al libertății de mișcare rezultat din acest compromis nu face obiectul unei violări de dragul altor drepturi. În mod similar, deși schema rawlsiană este un compromis între anumite valori, ea configurează drepturi de proprietate (mai limitate) care nu pot fi violate în favoarea altor drepturi. *Nici una* dintre scheme nu reprezintă – și nu implică – un „utilitarism al drepturilor", ale cărui reguli să ceară sau să permită oamenilor să violeze drepturile altora ori de câte ori s-ar întâmpla ca, procedând așa, să rezulte un câștig net la nivelul drepturilor satisfăcute global (*cf.* Nozick 1974, p. 71). Dar *ambele* scheme ar putea fi justificate printr-o *cântărire a valorilor*, determinându-se care structură instituțională (incluzând și un pachet

[3] Faptul că Nozick nu reușește să recunoască această distincție introduce confuzii nu numai în ampla analiză pe care o face concepției rawlsiene, dar și în dezvoltarea propriei sale viziuni. Astfel, să luăm în considerare opinia lui (1974, Cap. 4) că unele granițe pot fi încălcate (*i.e.*, unele drepturi pot fi violate) fără consimțământ, în măsura în care se plătește o compensație. La prima vedere, asta pare de neînțeles. Dacă eu am libertatea să fac *X* fără consimțământul tău, din moment ce-ți plătesc o compensație, atunci tu *nu* ai dreptul să mă oprești să fac asta, și prin urmare faptul că o fac nu încalcă nici o graniță. Greșeala *este* totuși de înțeles, pentru că Nozick, operând la un singur nivel, nu are o alternativă inteligibilă. *Pentru ce* să-ți plătesc compensația, dacă acțiunea mea n-a implicat violarea (încălcarea graniței) vreunui drept? Dificultatea dispare dacă înțelegem că propunerea lui Nozick vizează rezolvarea unei competiții între valori, la un nivel superior: trebuie să existe un drept de a nu i se face cuiva *X* fără consimțământul lui, sau o libertate de a face X altora, fără consimțământul lor? Având temeiuri solide în favoarea fiecărei opțiuni, s-ar putea ajunge la un compromis (respingându-le pe amândouă) de felul celui propus de Nozick: să existe libertatea de a-face-X-cu-consimțământ-sau-cu-o-plată-colaterală, și un drept de a-nu-se-face-cuiva-*X*-fără-consimțământul-lui-și-fără-o-plată-colaterală. În acest compromis, plata colaterală *nu* compensează violarea unui *drept* (pentru că ea face parte chiar din modul de formulare a dreptului în prima instanță), ci restrângerea unei *valori* – valoarea de-a se controla dacă alții își fac *X* lor înșiși. S-ar putea să nu se exercite un asemenea control, dar plățile colaterale instituționalizate tind să facă mai puțin neplăcute și mai puțin frecvente ocaziile în care s-ar face cuiva *X* fără consimțământul său.

egal și interpersonal consistent de drepturi și libertăți recunoscute) ar face ca indivizii să trăiască viețile cele mai bune posibile.[4]

1.4. După prezentarea acestei schițe oarecum intuitive, voi lăsa deoparte substanța morală a concepției despre dreptate promovată de Rawls, trecând acum la expunerea ceva mai precisă a subiectului ei – structura de bază a unui sistem social auto-suficient. Interpretarea dată de mine celor două noțiuni cheie implicate aici se depărtează de cea a lui Rawls prin două aspecte minore.

1.4.1. Spre deosebire de Rawls, eu prefer să vorbesc despre structura de bază a unui *sistem social*, mai degrabă decât despre aceea a unei societăți. El își explicitează conceptul după cum urmează: „Pentru fixarea ideilor, să presupunem că o societate este o asociație mai mult sau mai puțin auto-suficientă formată din persoane care, în relațiile lor, recunosc drept constrângătoare anumite reguli de comportament și care de cele mai multe ori acționează în acord cu ele. Să presupunem, mai departe, că aceste reguli specifică un sistem de cooperare conceput să promoveze binele celor ce fac parte din el. /.../ o societate este o întreprindere cooperativă destinată beneficiului reciproc" (1971a, p. 4). Această explicitare pare destul de îngustă, din moment ce există cu siguranță societăți istorice (numite așa în mod curent) ale căror reguli fie nu sunt concepute spre beneficiul reciproc, fie nu li se recunoaște caracterul constrângător de către toți participanții. Spre exemplu, regulile pot fi concepute în beneficiul unei minorități, în timp ce acordul celorlalți participanți s-ar datora coerciției sau superstiției religioase. Desigur, Rawls este liber să excludă din cercetarea lui asemenea cazuri, lăsând deschisă problema dacă și cum ar putea un asemenea sistem social să fie evaluat ca fiind mai mult sau mai puțin drept. Însă, așa cum reiese cu claritate din folosirea frecventă a sclaviei ca exemplu de instituție socială, nu asta este intenția lui. Constatând că Rawls este neclar cu privire la amploarea investigației sale sub acest aspect, pornesc de la un concept larg privind sistemul social (auto-suficient), care e mai general decât noțiunea oficială de societate pe care o propune el. În consecință, folosesc la rândul meu expresia rawlsiană de „cooperare socială" într-un sens foarte larg, care permite ca interacțiunile economice din cadrul unui sistem social să poată fi în mare măsură coercitive, mai degrabă decât veritabil cooperative, iar cele mai importante interacțiuni sociale să se poată derula în afara sferei economice. Prin urmare, mă voi ocupa mai întâi de un sistem al interacțiunilor sociale cuprinzător și rezonabil de auto-suficient.

1.4.2. Așadar, ce este *structura de bază* a unui sistem social auto-suficient? Felul cum definește Rawls această noțiune este nu numai vag, ci și ambiguu. Elaborând

[4] Această concluzie se potrivește cu ceea ce spune Nozick atunci când, discutând cum să fie formulate principiile lui referitoare la apropriere și rectificare, afirmă cu claritate distincția dintre cele două niveluri. În legătură cu principiul rectificării (care guvernează ajustarea proprietăților în lumina infracțiunilor trecute la principiile nozickiene ale achiziției sau transferului), el afirmă: „oricare ar fi dificultățile pe care le-ar avea [teoreticianul îndreptățirii] în aplicarea principiului rectificării acelor indivizi care nu au violat ei înșiși primele două principii, acestea sunt dificultăți de echilibrare a unor considerații antagonice, în așa fel încât să se ajungă la o formulare corectă chiar a principiului complex al rectificării; el nu va viola constrângeri morale colaterale prin aplicarea principiului." (1974, p. 222; *cf.* 230 și urm.)

unul dintre cele două sensuri care apar la el, voi încerca să explic cum anume interpretez eu termenul *structură de bază*, iar apoi îmi voi apăra alegerea punând-o în contrast cu celălalt sens rawlsian al termenului.

În *O teorie a dreptății* structura unui sistem social este definită ca fiind „modul în care instituțiile sociale majore distribuie drepturile și datoriile fundamentale și determină repartizarea beneficiilor rezultate din cooperarea socială" (Rawls 1971a, p. 7). Ca specii ale practicilor sociale, instituțiile sociale sunt, în anumite privințe, analoage jocurilor și ritualurilor (1971a, p. 55; *cf.* 1971b, p. 175n1; 1958, p. 164n2). Prin urmare, cuvântul *instituție* este folosit aici într-un sens care – permițând adaosul (redundant) „socială" – contrastează cu celălalt sens, cel de organizație sau corporație (ca în „instituție de învățământ superior"). Pentru acest al doilea sens al *instituției*, Rawls folosește termenul *asociație*.

Oricât ar fi ea de obișnuită, nu orice activitate colectivă poate constitui o practică socială. Se cere, în plus, ca regulile relevante să fie unanim cunoscute și înțelese de către cei care participă la activitatea respectivă. O practică implică un sistem de reguli și proceduri care „definesc funcțiile și pozițiile sociale împreună cu drepturile și datoriile lor, cu împuternicirile și imunitățile lor, și alte asemenea" (1971a, p. 55). El poate să includă modalități de a trata violarea regulilor – de exemplu, proceduri de determinare a violărilor, o listă a scuzelor admisibile, penalități, ș.a.m.d. În plus, unele dintre regulile care guvernează activitatea trebuie să fie *constitutive*, adică trebuie să stipuleze roluri și manevre care n-ar putea exista (cu descrierile relevante corespunzătoare) în afara activității respective (portar de fotbal, a da șah mat, etc.).[5] De pildă, un joc poate implica diverse roluri (jucător la bătaie, arbitru, etc), fiecare vizând diferite manevre specifice jocului, pe care titularii rolului respectiv pot sau nu să le facă în anumite contexte.

Nu pare să existe o modalitate clară de a defini instituțiile sociale în interiorul domeniului practicilor sociale. Dacă, în mod normal, jocurile și ritualurile nu sunt gândite ca instituții, asta se întâmplă probabil pentru că ele sunt marginale – cel puțin în cultura occidentală modernă – în perpetua competiție pentru controlul comportamentului și al resurselor. Deși comportamentul unei persoane în cadrul unui joc sau al unui ritual poate

[5] Rawls enunță această a doua cerință – iar apoi o ilustrează cu terminologia din baseball – precum urmează: „regulile practicilor au întâietate logică în raport cu cazurile particulare. /.../ Indiferent de regula care specifică o formă de acțiune (o manevră), o acțiune particulară ce-ar putea fi considerată sub incidența acestei reguli, dată fiind existența practicii, n-ar putea fi *descrisă* ca acel tip de acțiune, dacă practica nu exista. În cazul acțiunilor specificate de practici, este logic imposibil să le realizezi în afara scenografiei furnizate de practicile însele, întrucât dacă nu există practica, și dacă nu sunt îndeplinite proprietățile cerute, orice ar face cineva, orice manevre ar încerca, nu ar trece drept o formă de acțiune specificată de practica respectivă" (1971b, p. 189). Am atenuat această condiție presupunând că numai *unele* reguli ale practicii trebuie să aibă acest caracter (în baseball ar putea exista o regulă care să interzică jucătorilor să-i muște sau să-i lovească pe alții). Acest aspect este important pentru concepția rawlsiană despre structura de bază a sistemului social: unele reguli de comportament într-un asemenea sistem pot, pur și simplu, să reformuleze datoriile naturale pe care oamenii le pot avea unul față de altul, indiferent de practicile la care pot participa în comun – de exemplu, prohibițiile din legea penală privind cruzimea sau prejudicierea nevinovaților (1971a, p. 109, 114).

face obiectul unei critici morale, practicile în sine se pretează prea puțin la așa ceva, presupunându-se că participarea la ele poate fi lesne declinată, că riscurile sunt limitate, ș.a.m.d.[6] Prin contrast, instituțiile reclamă evident o evaluare morală. Pentru această temă Rawls rezervă termenul *dreptate*, cu sensul de „cea dintâi virtute a instituțiilor sociale" (1971a, p. 3) – sau (pentru a ocoli problema colaterală a individualizării instituțiilor), poate mai corect ar fi s-o numim cea dintâi virtute a schemelor instituționale.[7]

Dat fiind acest înțeles al structurii de bază, proiectul lui Rawls constă în dezvoltarea unei concepții despre dreptate (sau a părții ei centrale) care să evalueze *cele mai importante* caracteristici instituționale ale oricărui sistem social *auto-suficient* (1971a, p. 457) sau *atotcuprinzător* (1978, Secț. IV). Referindu-se la structura de bază, Rawls are în vedere tocmai aceste caracteristici esențiale ale schemei instituționale aferente unui sistem închis – „constituția politică, formele de proprietate legal recunoscute, /.../ organizarea economiei și natura familiei" (1978, p. 47), ale căror efecte sunt „profunde, pătrunzătoare și prezente încă de la naștere" (1971a, §2; 1978). Voi adăuga, de asemenea, că structura de bază este constituită din *regulile fundamentale* – în general, constitutive – care configurează o societate, adică din *termenii interacțiunii sociale* care-i implică în mod semnificativ – sau cel puțin îi afectează – pe toți participanții la ea. Aceste reguli definesc procedurile centrale ale societății, grupurile și posturile ei publice; ele reglementează alocarea beneficiilor și sarcinilor (drepturi și datorii, împuterniciri și imunități, bunuri și servicii, etc.) către participanți în general și către deținătorii unor roluri specifice.

Așadar, în linii mari, structura de bază cuprinde: modul fundamental de organizare economică a unei societăți; procedurile de alegere socială prin comportamentul indivizilor și grupurilor, sau prin interacțiunea lor, împreună cu limitările ce acționează asupra alegerilor de acest fel; practicile mai importante care guvernează interacțiunile civile (non-economice și non-politice), precum familia sau sistemul educațional; în fine, procedurile de interpretare și impunere a regulilor schemei. Prima categorie include o specificare a genului de lucruri care pot fi posedate, și de către cine, ca și a felului cum se câștigă sau se pierde proprietatea – dar nu și a organizării interne a asociațiilor economice particulare (precum firmele sau uniunile, în care sunt implicați doar unii dintre participanți). În mod similar, ultima categorie poate include o specificare a modalităților și circumstanțelor în care infracțiunile la regulile sociale trebuie declarate, stabilite, pedepsite, împiedicate sau prevenite – dar nu și a organizării interne a aparatului juridic, nici a detaliilor complete ale procedurilor specifice proceselor penale. Printre caracteristicile instituționale care (acolo unde există) fac parte

[6] Trebuie să facem aici comparație cu distincția – făcută de Rawls în alt context – dintre „o practică în care nu există opțiune privind participarea sau neparticiparea la ea, și trebuie să intri în joc; [și] o practică în care există o asemenea opțiune și se poate declina invitația la participare" (Rawls, 1971c, p. 242; *cf.* 1958, p. 179).

[7] Această insistență este caracteristică operei rawlsiene încă de la început: „În toate contextele voi considera dreptatea numai ca o virtute a instituțiilor sociale /.../. Voi considera că principiile dreptății formulează restricții referitoare la felul în care practicile pot defini poziții și funcții sociale, atribuind astfel împuterniciri și răspunderi, drepturi și datorii. Nu discut deloc despre dreptate ca o virtute a acțiunilor particulare sau a indivizilor" (Rawls, 1958, p. 164 și urm.; *cf.* 1971a, p. 7).

din structura de bază se numără folosirea banilor, „piețele concurențiale, proprietatea privată asupra mijloacelor de producție și familia monogamă" (Rawls 1971a, p. 7), regulile care reglementează folosirea forței, sclavia (p. 248), separația puterilor, democrația parlamentară, controlul constituționalității normelor juridice (judicial review), sistemul asistențial bazat pe impozitare și învățământul primar obligatoriu.

Acest înțeles al structurii de bază – o elaborare a concepției din *O teorie a dreptății* – intră în conflict cu acea interpretare mai îngustă a termenului care domină analiza rawlsiană din „ Structura de bază ca subiect" (1978)*. Acolo, structura de bază este definită în termenii unei „diviziuni instituționale a muncii între structura de bază și regulile care se aplică direct indivizilor și asociațiilor" (1978, p. 55). „Rolul instituțiilor care aparțin structurii de bază este să asigure condițiile de fond drepte în cadrul cărora să se deruleze acțiunile indivizilor și asociațiilor" (p. 53). În această interpretare îngustă, exemplele lui Rawls privind proprietatea privată asupra mijloacelor de producție și familia monogamă n-ar putea fi incluse în structura de bază, pentru că rolul lor nu este (nici măcar la modul ideal) acela de a conserva condițiile de fond drepte. Prin urmare, structura de bază a unei societăți dezvoltate ar putea include ceva mai mult decât sistemul de asistență socială și cel școlar. Iar unele societăți istorice organizate în conformitate cu reguli care se aplică direct indivizilor și asociațiilor ar putea fi complet lipsite de o structură de bază.

Voi opera, în continuare, cu primul sens – cel mai larg – al termenului *structură de bază*. Într-un fel, acest fapt nu reflectă vreun dezacord cu Rawls, deoarece nu sunt puse în discuție motivele credinței lui că menținerea unei distribuții corecte și echitabile a puterii de negociere între participanții la un sistem social ar necesita mecanisme speciale. Sunt totuși de părere că îngustarea acestei noțiuni a fost o greșeală strategică a lui Rawls, deoarece a acceptat astfel maniera în care dorea Nozick să structureze contrastul dintre abordările lor. Ceea ce vizez eu nu poate fi limpezit decât treptat, pe măsură ce voi dezvolta acest contrast într-o manieră diferită de prezentările făcute de Rawls și Nozick. O cale rapidă de a-mi contura intenția ar fi următoarea: în sensul restrâns al termenului, demersul lui Rawls – vizând dezvoltarea unei concepții a dreptății care să ofere un criteriu pentru evaluarea morală a structurilor de bază alternative – fie ia ca dat tocmai ceea ce este în dispută, presupunând că sistemele sociale *trebuie* să aibă o structură de bază, fie nu are nimic de spus despre sistemele sociale lipsite de o asemenea structură. Al doilea verdict, mai caritabil, ar interpreta abordarea rawlsiană ca fiind una prea îngustă. Dar chiar el pare să admită acest lucru, atunci când sugerează că (numai?) în momentul în care optăm pentru o doctrină a contractului social și (numai?) „o dată ce credem că părțile participante la contractul social sunt persoane morale libere și egale (și raționale), există temeiuri puternice pentru a lua structura de bază ca subiect prim" (Rawls 1978, p. 48); „doctrina libertariană /.../ nu are loc pentru o teorie specială a dreptății, referitoare la structura de bază" (p. 52). Acest caracter prea îngust al abordării rawlsiene este apropiat de ceea ce sugerează Nozick: constructul poziției originare oferă

* „The Basic Structure as Subject" (n. coord.).

cel mult un punct de reper convenabil pentru ordonarea schemelor instituționale care sunt organizate în acord cu (ceea ce Nozick numește) principii *structurate*. El este însă nepotrivit pentru o evaluare corectă și echitabilă a instituțiilor libertariene pe care le prețuiește Nozick (1974, pp. 248-55).

Din perspectiva noțiunii mai largi de structură de bază pe care am presupus-o eu, *orice* sistem social cuprinzător are o structură de bază și intră astfel sub incidența concepției rawlsiene despre dreptate.[8] De exemplu, structura de bază a statului minimal nozickian constă în anumite prohibiții privind forța și frauda, anumite reguli de achiziție, transfer și rectificare a posesiunilor, și anumite mecanisme de bază pentru decizie și impunere.[9] Dar atunci Rawls și Nozick pot fi priviți ca operând în cadrul aceleiași arene a posibilităților și oferind abordări concurente pentru același subiect – dreptatea schemelor instituționale.

1.5. O dată ce această insistență asupra structurii de bază a unui sistem social a fost complet înțeleasă, ea își revendică întâietatea în cadrul reflecției morale – și asta, separat de credința în contractele sociale sau în faptul că indivizii sunt persoane morale libere și egale. Motivul este acela că nu putem evalua – conceptual sau cauzal – ce anume facem altora fără să înțelegem structura regulilor de bază care dau un sens acțiunilor sau abținerilor noastre, și care le determină repercusiunile, adeseori îndepărtate. Pe de altă parte, nu putem nici să acceptăm ca atare aceste reguli fundamentale: într-o anumită măsură, alegerea regulilor, adică felul cum structurăm interacțiunea umană, ni se impune în mod colectiv, iar consecințele acestei alegeri sunt de cea mai mare semnificație morală. De aceea, confruntați cu problema comportamentului pe care trebuie să-l avem într-un context social, nu putem să ne conformăm pur și simplu instituțiilor sociale prevalente, ci trebuie să le examinăm din punct de vedere moral. Dacă sunt

[8] Acest sens larg al *structurii de bază* nu este complet înlocuit în opera ulterioară a lui Rawls. De exemplu, el apare încă în (1978, p. 55 și urm.), unde își modifică expresia prin sintagmele „formă instituțională" și „structură socială", sugerând că orice sistem social dispune de un asemenea nucleu de instituții fundamentale.

[9] Nozick discută și alte câteva structuri de bază, în care aceleași reguli și prohibiții sunt combinate cu diferite metode de decizie și impunere, implicând o guvernare *ultra*minimală, organizații de protecție și, respectiv, indivizi. Concepția rawlsiană a dreptății este aplicabilă chiar și acestora din urmă: starea de natură de care vorbește Nozick poate fi înțeleasă ca o structură de bază, dat fiind că regulile și practicile pe care le postulează pentru ea sunt suficient de cunoscute și de respectabile pentru a face posibile așteptări rezonabil de stabile despre felul cum vor interacționa oamenii. Prin urmare, mi se pare falsă ideea că „teoria anarhistă, dacă poate fi susținută, subminează întregul domeniu al filozofiei politice" (Nozick 1974, p. 45) – cel puțin în măsura în care admitem că întrebarea lui Rawls face parte din filozofia politică. Anarhiștii se opun schemelor instituționale care implică prezența autorităților guvernamentale și a coerciției, dar asta nu este o opoziție față de instituții ca atare. De fapt, teoreticienii anarhiei fac, în mod tipic, propuneri cu privire la practici, proceduri, reguli și norme menite să reglementeze și să cuprindă întregul sistem social. Acestea sunt structuri de bază anarhiste (în sensul larg pe care l-am dat termenului). Chiar și așa, este clar că unele relații nu sunt reglementate de instituțiile împărtășite și a căror dreptate ar putea fi evaluată (cazul paradigmatic fiind cel al primelor contacte dintre două civilizații). Rawls susține că până și în asemenea contexte comportamentul fiecărui individ este moralmente constrâns de anumite datorii naturale.

drepte, să consimțim la ele și să le sprijinim; dacă sunt nedrepte, să vedem cum am putea contribui la reformarea lor și, eventual, cum am putea să ajutăm la diminuarea unora dintre consecințele lor. Iar dacă instituțiile (drepte) lipsesc cu totul, ne revine sarcina de a le ajuta să apară.

Acest contrast crucial între cele două teme morale – privind instituțiile și, respectiv, comportamentul – nu echivalează cu contrastul dintre macro- și micro-contexte, deși mulți l-au urmat pe Nozick (1974, p. 216n, 255 și urm.) și au presupus altceva. Luat în sensul său general, criteriul rawlsian al dreptății este aplicabil, la limită, în conceperea regulilor fundamentale care reglementează cooperarea a două persoane eșuate pe o insulă izolată, sau în evaluarea regulilor fundamentale care s-ar fi putut stabili între ele. Dacă el este inaplicabil la chestiuni precum felul cum ar trebui părinții să-și aloce resursele pentru educația copiilor lor, felul în care profesorii ar trebui să-și noteze elevii, sau modul în care firmele ar trebui să-și remunereze angajații, motivul nu este acela că problemele respective sunt de ordin microsocial, ci faptul că ele ridică întrebări despre comportamentul în cadrul instituțiilor, mai degrabă decât despre instituțiile însele. Criteriul rawlsian este aplicabil, de asemenea, și la conceperea și evaluarea structurii instituționale a asociațiilor (de pildă, firme) și a subsistemelor (de pildă, sistemul educațional național), indiferent cât de mari ar fi ele. Iar lucrurile trebuie să stea așa, sub amenințarea pedepsei cu inconsistența: avem toate motivele să credem că criteriul global și cel local nu pot fi satisfăcute simultan. Întregul sistem social auto-suficient ar putea fi organizat astfel încât să se optimizeze cea mai defavorabilă poziție pe care tinde s-o genereze, sau fiecare parte a lui ar putea fi organizată în așa fel încât să se optimizeze cea mai defavorabilă poziție din cadrul acelei părți. Deoarece, în practică, aceste două cerințe ar intra în conflict, nu le putem accepta simultan.

Prin urmare, aspectul crucial este faptul că Rawls insistă asupra „regulilor fundamentale ale jocului", și nu asupra manevrelor pe care jucătorii sunt moralmente liberi sau constrânși să le facă în cadrul unui joc particular aflat în desfășurare. Zăbovind un pic asupra acestei metafore, înțelegem că problema nu este dacă, într-un interminabil joc de poker, cei care au câștigat foarte mult n-ar trebui (obligați) să cedeze ceva din câștigul lor celor care au pierdut aproape toate mâinile, ci dacă n-ar trebui mai degrabă să jucăm alt joc, care să nu producă iar și iar niște perdanți nenorociți. Această întrebare poate părea stupidă, în contextul unor jocuri în care indivizii pot intra și ieși după voie. Dar ea este deosebit de urgentă în privința cadrului instituțiilor sociale de bază, ai căror membri se nasc în mijlocul lor și sunt formați de ele, nu pot să le părăsească după voie și fac obiectul unor constrângeri violente atunci când încearcă să le ignore regulile.

1.6. Neînțelegerea curentă a proiectului rawlsian are mai multe surse. Adesea, termenul său *instituție* este asociat cu un tip special de actor social, cum ar fi guvernul sau altă autoritate publică. Această asociere este oarecum încurajată de utilizarea îngustă pe care o dă Rawls termenului *structură de bază* în „Structura de bază ca subiect". Cazul economiei insulare simple (sau chiar cel al jocului de poker) ne poate fi de folos aici pentru a arăta că întrebarea lui se poate ivi chiar în sisteme sociale la scară foarte mică, ale căror practici relevante ar putea să opereze destul de plauzibil în absența oricărei autorități sau organizații oficiale.

Neînțelegerea respectivă este probabil încurajată suplimentar prin reticența de a se accepta faptul că instituțiile sociale sau structurile de bază pot exista (indiferent la ce scară) și pot avea proprietăți morale. Nu cred însă că, înțeleasă corect, abordarea rawlsiană ar reclama acceptarea acestui aspect. Dacă cineva elaborează o concepție a dreptății în sens rawlsian, nu este obligat să gândească instituțiile sociale ca pe niște entități care, asemeni ființelor umane, sunt responsabile pentru anumite aspecte moralmente remarcabile ale realității. (De fapt, a gândi așa atrage după sine o greșeală, și anume supoziția că, în timp ce instituțiile sunt responsabile, oamenii nu sunt.) Am putea admite mai degrabă că discuția despre instituțiile sociale poate fi stenograma unei discuții mult mai ample despre așteptări și maniere de interacțiune prevalente în unele sisteme sociale – și, în mod corespunzător, critica unor instituții ca fiind nedrepte poate fi echivalată cu critica unui comportament ca fiind moralmente greșit (și anume, comportamentul celor care au inițiat, perpetuează sau sunt în poziția să reformeze maniera de interacțiune în cauză).

Distincția între dreptate și moralitate rămâne în continuare semnificativă și fertilă, chiar și în condițiile unei asemenea reducții. Acest aspect poate fi trecut cu vederea – eventual, lăsându-ne ghidați de faptul că adjectivele *drept* și *nedrept* sunt aplicate în mod curent și agenților sociali (individuali sau colectivi), și comportamentului lor – dacă reducția este concepută simplist, adică atunci când nedreptatea instituțională este gândită pur și simplu ca fiind agregatul multor „nedreptăți" interpersonale omoloage, comise de agenți (individuali sau colectivi). Am sugerat deja motivele pentru care această viziune induce în eroare. Nedreptatea *socială* pe care au suferit-o negrii ca victime ale *instituției* sclaviei nu constă într-o multitudine de fapte rele (*wrongs*) comise împotriva lor de proprietarii ("nedrepți") de sclavi. Nu putem combate această nedreptate furând și protejând sclavii, sau încercând să-i îndreptăm pe stăpînii de sclavi (eventual, îndemnându-i să-și elibereze sclavii, sau cel puțin să-i trateze mai bine). Pentru asta trebuie îndreptate *instituțiile*: nedreptatea socială este înlăturată numai atunci când sistemul juridic și politic în cauză încetează să mai recunoască dreptul de proprietate asupra persoanelor. În mod similar, atunci când Rawls susține că inegalitățile economice prevalente în societățile occidentale dezvoltate sunt nedrepte (1971a, p. 226, 279) nu vizează faptul că – grație unei schimbări a dispoziției celor bogați, sau prin intervențiile unor terțe părți – avuția ar trebui transferată sau redistribuită săracilor. Este esențial, mai degrabă, să se schimbe instituțiile economice care guvernează distribuirea resurselor și dau naștere unor inegalități excesive.

În mod similar, responsabilitatea pentru asemenea instituții nedrepte și sarcina reformării lor nu se limitează la proprietarii de sclavi sau la bogătași, ci revine mai curând tuturor participanților la sistemul social, dar proporțional cu puterea și influența lor în cadrul schemei nedrepte existente. Înțeleasă astfel, insistența asupra instituțiilor de bază ale sistemului social reprezintă, deci, o cale de abordare și o asumare a unui tip special de responsabilitate morală – una pe care participanții la o schemă instituțională o au în comun, pentru dreptatea schemei respective.

Acum, s-ar putea crede că, interpretată așa, tema dreptății este în mare măsură prioritară față de tema moralității. O dată prezente regulile fundamentale, indivizii și

grupurile trebuie pur și simplu să le respecte, cel puțin atât timp cât ele sunt drepte; moralitatea ar intra în joc abia atunci când regulile sunt nedrepte, sau când sunt parțial absente. Încurajată oarecum de Rawls (1971b) prin analogia anterioară cu baseball-ul, această viziune reprezintă însă o exagerare considerabilă. Chiar și atunci când există o schemă dreaptă și completă a regulilor fundamentale, ea nu anulează problema moralității: regulile fundamentale instituționale guvernează în principal comportamentul extern (generând datorii ale dreptății, în sens kantian), și astfel lasă în mare parte neatinsă viața noastră interioară. Moralitatea (sau etica) pune întrebări referitoare la caracter, maxime, virtuți, intenții, sentimente și altele asemenea, adică vizează teme care ar fi importante chiar și (sau, mai degrabă, în special) într-o lume perfect dreaptă. Apoi, o schemă instituțională dreaptă asigură doar un cadru general pentru interacțiune. Moralitatea este relevantă pentru felul cum acționăm în spațiul numeroaselor interstiții lăsate de un asemenea cadru. Nu tot ceea ce permit regulile fundamentale are o calitate morală egală. În fine, moralitatea oferă temeiuri independente pentru acțiune, iar în cazuri speciale ele pot intra în conflict cu regulile fundamentale drepte. În circumstanțe speciale, până și participanții la o schemă instituțională (aproape) dreaptă pot avea temeiuri morale de-a nu fi de acord cu anumite obligații care au apărut firesc în cadrul ei.[10]

2. Relevanța structurărilor

2.1. Haideți să începem analiza posibilelor criterii de evaluare a structurilor de bază viabile întrebându-ne ce relevanță ar putea avea structurarea* pentru tema noastră. Această investigație ar putea servi în continuare la clarificarea distincției pe care o facem între două tipuri de evaluare morală, ca și la înțelegerea caracterului proiectului rawlsian și al interpretării lui greșite de către Nozick.

Vizând în special instituțiile economice, Nozick postulează o distincție fundamentală între principiile *structurate* și cele *nestructurate* ale dreptății distributive (1974, pp. 204-9). El este în favoarea principiilor nestructurate, care specifică procedurile prin care pot fi dobândite proprietățile (fie inițial, fie de la alții), iar apoi, ca să zicem așa, lasă lucrurile să meargă de la sine. Prin contrast, principiile structurate implică ideea că unele distribuții ale venitului sau avuției sunt mai bune decât altele – de exemplu, că proprietățile deținute ar trebui să fie aproximativ egale (fie în orice moment, fie de-a lungul timpului), să reflecte intensitatea muncii, sau să fie deasupra unui anumit prag. Nozick este împotriva principiilor structurate, deoarece ele solicită amestecul

[10] Ca exemple pentru felul cum asemenea conflicte interpersonale pot să apară chiar și într-o societate fundamental dreaptă, *cf.* Feinberg (1978, pp. 120-24). Rawls avea odată ambiția să-și extindă concepția contractualistă „la alegerea unui mai mult sau mai puțin întreg sistem etic (...) incluzând principii pentru toate virtuțile" (1971a, p. 17; *cf.* p. 109, 130; 1978, Secț. II) – pentru a o numi „corectitudine morală ca imparțialitate" (1971a, p. 17, 111).

* În original *patterns*. În traducerea românească a lucrării lui Nozick termenul *pattern* este redat prin *structură*, astfel încât ar putea să apară confuzii datorate faptului că Pogge folosește (uneori, chiar în aceeași frază) și termenul *structure* (de obicei, în sintagma *basic structure – structură de bază*). Pentru a nu mă îndepărta de traducerea lui Mircea Dumitru, voi reda *pattern* prin *structurare*. (n. trad.)

în interacțiunile economice consensuale („între adulți care consimt") ori de câte ori interacțiunile respective ar răsturna, altminteri, structurarea favorizată. Aceste principii conduc la „contradicții flagrante [cu] constrângeri morale colaterale asupra felului în care indivizii pot fi tratați" (Nozick 1974, p 222; de comparat cu povestea lui Wilt Chamberlain, p. 209 *și* urm.). Iar Nozick consideră că Rawls este predispus să favorizeze principiile structurate: „Căci oamenii care se întâlnesc în spatele unui văl de ignoranță pentru a decide cine ce primește, neștiind nimic despre nici o îndreptățire specială pe care o pot avea, vor trata orice urmează a fi distribuit ca pe o mană cerească" (1974, p. 250; dar *cf.* Rawls 1971a, p. 88).

Greșeala comisă aici constă în faptul că părțile aflate în poziția originară trebuie să decidă *nu* cine și ce primește, ci, mai degrabă, ce criteriu va guverna alegerea instituțiilor economice menite să reglementeze cine și ce primește. Potrivit lui Rawls, un astfel de criteriu ar trebui să țină seama de tipul de structurare pe care tind să-l genereze diversele scheme economice alternative. Nozick nu reușește să înțeleagă că orice preferință pentru o anume structurare ar putea fi considerată relevantă în două feluri diferite. Pe de-o parte, s-ar putea propune încorporarea ei în regulile fundamentale, ca o cerință adresată participanților (oficialilor) pentru a contribui la îmbunătățirea distribuției prevalente a proprietăților, ajustându-și propriile lor activități economice și interferând cu cele desfășurate de alții. O astfel de propunere intră în conflict nu numai cu regulile fundamentale particulare apărate de Nozick, ci chiar – mai general – cu ideea că regulile fundamentale economice ar trebui să fie procedurale. Alternativ, preferința pentru o anume structurare poate fi făcută să se refere la evaluarea (și conceperea) regulilor fundamentale. În acest caz apare propunerea de a ierarhiza schemele instituționale ghidându-ne după structurarea proprietății pe care fiecare tinde s-o producă. O astfel de propunere nu intră în conflict cu ideea regulilor fundamentale procedurale. Faptul că ea sprijină sau nu regulile fundamentale particulare apărate de Nozick depinde de propunerea preferinței pentru o anumită structurare și de datele empirice referitoare la structurările proprietății pe care diversele scheme instituționale alternative (inclusiv cea nozickiană) tind să le genereze.

Într-adevăr, principiul rawlsian al diferenței ar putea fi descris ca „structurat": el implică realmente ideea că unele structurări sunt mai bune decât altele. Dar este vorba despre o preferință pentru o anume structurare în al doilea sens. Rawls o folosește ca pe un criteriu de evaluare (și concepere) a regulilor fundamentale și nu vrea ca ea să fie integrată în conținutul acelor reguli în sine. De fapt, ca și Nozick, el dorește ca regulile fundamentale economice să fie procedurale. Dacă sunt drepte, adică dacă tind să genereze o structurare a proprietății mai bună decât ar putea s-o facă orice instituții alternative credibile, atunci nu este necesară o interferență oficială, iar participanții nu trebuie să fie îngrijorați de impactul activităților lor economice asupra structurării generale a venitului și avuției (*cf.* Rawls 1971a, p. 87 și urm.; 1978, p. 54). Așadar, principiul diferenței selectează nu o structurare ca atare, ci o schemă instituțională, pe baza structurării pe care tinde s-o genereze. De aceea, fluctuațiile pe care le generează o schemă economică dreaptă într-o anumită structurare nu sunt motive de amestec (prin redistribuiri) în modul de operare al schemei.

În plus, făcând această selecție principiul diferenței funcționează mai degrabă diferit de alte principii „structurate", pe care Nozick le ia la grămadă. Examinarea unei scheme economice folosind structurarea posesiunilor pe care aceasta tinde s-o producă ne poate spune cât de mult se apropie ea de egalitate, sau de proporționalitatea posesiunilor cu coeficientul de inteligență ori cu valoarea morală. Totuși, nu se poate spune dacă ea satisface principiul diferenței, sau măcar dacă o face într-o măsură mai mică sau mai mare. Evaluarea depinde în mod esențial de celelalte scheme fezabile și de structurările pe care ar tinde să le genereze. Care este schema economică preferată, și ce fel de structurare tinde să producă ea, depinde de întregul domeniu al instituțiilor alternative credibile. Acest fapt întărește concluzia paragrafului precedent. Rawls nu este angajat de partea unei anumite structurări. Ca și Nozick, el tinde să fie de partea unei scheme instituționale particulare și să accepte orice distribuție particulară pe care această schemă ar putea s-o genereze în timp. Însă el vrea să-și întemeieze angajamentul pe o examinare a structurărilor pe care diversele scheme alternative tind să le producă. El susține, deci, că instituțiile ar trebui evaluate sau alese în funcție de structurările lor.

2.2. Dacă evaluăm instituțiile sociale în funcție de structurările pe care tind să le producă, trebuie să comparăm în cele din urmă structurile de bază în ansamblul lor, pentru că cea mai bună cale de fixare a unui parametru al structurii de bază nu poate fi independentă de felul cum au fost fixați alți parametri ai săi. Valoarea anumitor drepturi pe care le are, de pildă, o persoană aflată sub incidența unei instituții poate să depindă de alte drepturi ale ei, conferite de o altă instituție. În compararea schemelor alternative ar fi la fel de neplauzibil să procedăm pe bucățele, ținând seama de diferitele tipuri de bunuri a căror distribuție se presupune că ar conta. Dacă două bunuri – venitul și avuția, de pildă – sunt distribuite inegal, faptul că aceiași participanți sunt dezavantajați prin ambele distribuții este deseori relevant. Prin urmare, deși este loc destul pentru diverse abstracții și simplificări, ideea ultimă trebuie să fie compararea structurilor de bază în întregul lor, prin referire la *structurarea dominantă* pe care fiecare tinde s-o producă. Aici, o structurare dominantă conține informații despre valoarea generală pe care o are o schemă instituțională pentru fiecare din participanții la ea.

2.3. Ideea că schemele instituționale pot să genereze structurări este una la care însuși Nozick apelează, în contextul discuției despre explicațiile prin mâna invizibilă, care arată că „un anumit model sau proiect general" este rezultatul neintenționat al unor activități necoordonate depuse de indivizii care coexistă într-un anumit mediu (1974, pp. 60-61). Îngăduiți-mi să arăt în ce fel ar putea fi prezentată ideea rawlsiană a principiilor structurate ca o extensie a acestei teze a lui Nozick.

Rata omuciderilor este o ilustrare simplă a unei structurări care se naște ca sub-produs al unor activități necoordonate, depuse de mai mulți indivizi. Ea nu este intenționată sau determinată de cineva. Asemenea rate, și felul cum variază ele de la țară la țară, nu pot fi explicate prin referire la motivele și credințele agenților individuali, deși acestea sunt cruciale pentru explicarea unor crime particulare. Fenomenul social al omuciderii reclamă, deci, explicarea la două niveluri distincte: *macro*-explicații ale ratei sale de incidență, și *micro*-explicații pentru cazuri particulare. Nici unul dintre cele două

tipuri de explicație nu-l poate elimina complet pe celălalt. Motivațiile indivizilor nu pot da seama de modelele statistice, iar explicația unui model statistic nu dă seama de motivul pentru care fenomenul s-a manifestat în *aceste* cazuri, și nu în altele.

Să presupunem acum, de dragul argumentării, că este cunoscut faptul că strictețea legislației privind posesia armelor este un factor principal în macro-explicația adevărată a omuciderii. (Să zicem că ea explică o anumită parte măsurabilă a diferențialelor naționale ale ratei omuciderii, fără să ne preocupe dacă o astfel de legislație este destul de importantă pentru a fi inclusă în structura de bază.) Atunci ar fi adevărat faptul că, *dacă* avem un temei moral să preferăm o rată scăzută a omuciderii în locul uneia înalte, atunci avem un temei moral să sprijinim o legislație mai strictă cu privire la posesia armelor, și nu una mai permisivă. O dată ce ajungem să înțelegem ce structurare aproximativă ar genera diversele seturi de reguli alternative, putem face ca valorizările morale pe care le dăm acestor structurări să afecteze evaluarea morală a seturilor de reguli alternative. De pildă, putem să ne folosim cunoștințele pentru a formula o critică morală la adresa legislației privind posesia armelor. O astfel de critică ar fi dependentă de o macro-explicație particulară a ratei omuciderii (implicând referința la factori instituționali), tot așa cum condamnarea unei crime particulare este dependentă de o micro-explicație particulară (implicând acțiunile și intențiile ucigașului). Distincția lui Nozick între micro – și macro-explicații poate servi atunci ca o punte de legătură: ea poate facilita sesizarea distincției paralele între două teme ale reflecției morale – schemele instituționale (care pot fi mai mult sau mai puțin drepte sau nedrepte) și comportamentul (care poate fi, gradual, moralmente corect sau greșit). Devine astfel clar modul în care structurările pot juca un rol valid în *primul* tip de evaluări.

Îngăduiți-mi acum să adaug două clarificări. Mai întâi, la fel ca și cele două tipuri de explicații invocate de Nozick, aceste două tipuri de evaluări nu se exclud reciproc. Incriminarea factorilor instituționali pentru existența unei rate înalte a omuciderii nu-i exonerează câtuși de puțin pe criminali, tot așa cum nici denunțarea tuturor crimelor și ucigașilor nu înseamnă girul pentru un control mai relaxat al posesiei armelor. Pe de altă parte, incriminarea factorilor instituționali poate fi luată ca o prescurtare pentru atribuirea unei responsabilități pe care o împart toți cetățenii: chiar dacă fiecare ucigaș în parte este pe deplin răspunzător de actul său, cetățenii unei democrații pot de asemenea să poarte o responsabilitate colectivă adițională, pentru o anume proporție din totalul omuciderilor, dacă acestea sunt atribuibile, de exemplu, absenței unei legislații adecvate privind posesia armelor, sau unei distribuții nedrepte a protecției acordate de poliție.

În al doilea rând, până acum am încercat doar să arăt *cum* anume, într-o optică rawlsiană, valorizarea morală a structurărilor intră – pe ruta informației despre structurările pe care schemele instituționale alternative tind să le genereze – în dezbaterea morală despre evaluarea unor astfel de scheme. Rămâne o chestiune separată dacă asemenea considerații, o dată ivite, vor cântări suficient pentru a ne afecta evaluările – în cazul de față: dacă ele pot deturna credința în dreptul unui individ de a poseda arme de foc, sau în dreptul unei majorități de-a stabili niveluri de risc pentru populație în general.

2.4. Să extindem acum aceste observații la problemele economice, cărora li se adresează în primul rând distincția lui Nozick între principiile structurate și cele

nestructurate. Voi începe prin schițarea unui argument care i-ar fi putut motiva pe susținătorii politicii *New Deal*. Să presupunem că ei credeau că (i) există un temei moral pentru a prefera o structurare a proprietăților care să admită o sărăcie mai mică în locul uneia mai severe și, de asemenea, că (ii) există scheme economice alternative fezabile (alături de schema *laissez-faire* predominantă în anii '20) care ar tinde să genereze o sărăcie mai puțin severă. Să presupunem apoi că adepții *New Deal*-ului credeau, în plus, că temeiul moral rezultat din (i) și (ii) nu este neutralizat de alte temeiuri morale care să favorizeze schema existentă în raport cu alternativele care generează o sărăcie mai puțin severă. Ei ar fi concluzionat atunci că schema prevalentă este nedreaptă (prin comparație cu fundalul alternativelor superioare). Ce înseamnă această concluzie pentru indivizi? În particular, implică ea oare faptul că săracii au dreptul la un anumit venit minim, cu obligațiile corespunzătoare din partea celorlalți?

A aserta un asemenea drept în acest context ar fi o triplă greșeală. Mai întâi, ca o chestiune de terminologie, drepturile sunt cel mai bine specificate prin referire la o schemă instituțională: în conformitate cu schema prevalentă în anii '20 nu exista dreptul la un venit minim. În al doilea rând, formularea de mai sus poate sugera că în cadrul unei scheme alternative drepte oamenii ar avea dreptul la un anumit venit minim. Dar lucrurile nu trebuie să stea neapărat așa. Schema dreaptă ar putea fi una care, într-un fel sau altul, ar tinde să genereze o sărăcie mai puțin severă. S-ar putea ca ea să nu includă dreptul în cauză, dacă nu este fezabil, sau dacă sărăcia severă poate fi prevenită mai eficient fără stipularea unui asemenea drept (oricât de puțin posibil ar părea acest lucru, în condițiile moderne). Este atunci vorba de faptul că săracii au dreptul *moral* la un anumit venit minim? Într-un fel, da. Dar, în al treilea rând, formula „drept la" sugerează că problema în discuție vizează un drept moral pozitiv care le-ar permite săracilor revendicarea – în raport cu toată umanitatea – să fie ajutați la nevoie. Însă nu e vorba de așa ceva. Eu recurg la un drept moral *negativ*, o revendicare pe care o aveau săracii în mod specific, în raport cu cetățenii americani ce colaboraseră la impunerea unei scheme economice nedrepte care avea tendința să producă o sărăcie mai severă decât cea justificabilă moral. Fără doar și poate, este de presupus că americanii trebuiau să *facă* ceva („pozitiv") pentru reforma instituțională, astfel încât să evite violarea dreptului moral negativ aflat în discuție. Dar, în contextul practicilor, nu urmează că datoria lor de a acționa ar fi, în consecință, una pozitivă. Datoria negativă de a nu abuza de practicile drepte poate reclama o acțiune pozitivă, ca atunci când ar trebui să se acționeze pentru a se respecta o promisiune sau un contract angajat. Similar, datoria negativă de a nu colabora la impunerea unor instituții nedrepte poate reclama totodată acțiuni pozitive (cu alternativa posibilă uneori de a refuza complet participarea la schema nedreaptă).[11]

[11] Deși cred că sunt puternic sugerate de concepția sa despre dreptate, Rawls nu recunoaște asemenea drepturi și datorii negative, ci vorbește doar despre o datorie naturală de a sprijini și promova instituțiile drepte (1971a, p. 115, 334), pe care o consideră *pozitivă* (p. 109). Asta îl face să nu poată explica de ce responsabilitatea cuiva pentru nedreptățile unui sistem social este mai mare atunci când cel în cauză e participant la acel sistem. Această diferență *este* explicată prin datoria negativă pe care o postulez, alături de opinia obișnuită că „datoriile negative au mai multă greutate decât cele pozitive" (p. 114).

Toate acestea sugerează cum ar putea începe rawlsianul nostru să sprijine specificarea alternativă a dreptului la proprietatea funciară, împotriva celei propuse de Nozick. Am lăsat deoparte disputa lor, arătând că nici unul dintre protagoniști n-ar putea, în mod rezonabil, să ia de bună specificarea dată drepturilor de proprietate, acuzându-și apoi oponentul că ar apăra o schemă în cadrul căreia drepturile de proprietate corecte ar fi violate în mod curent. Avem acum un argument care ar putea lămuri situația. Așa cum consideră Nozick, setul lui de reguli ar genera o anumită structurare brută a proprietății, rezonabil de stabilă în timp: „Vor exista unele structur[ăr]i în această mulțime; o parte semnificativă a felului în care variază proprietățile obținute va fi explicată prin variabile structurate" (1974, p. 205). Este întrucâtva posibil ca, în acord cu regulile fundamentale libertariene menționate, economia insulară pe care am imaginat-o să tindă a fi dominată de două sau trei mari moșii familiale, pe când restul oamenilor, lipsiți de pământ, și-ar trăi viețile ca lucrători sau ca șerbi. Prin contrast, schema rawlsianului nostru ar menține o largă distribuție a pământului, și astfel ar asigura celor care sfârșesc prin a rămâne fără pământ măcar posibilitatea să aleagă între mai mulți angajatori concurenți și mai mulți vânzători de produse agricole. Pe scurt, evidența pe care ne-o pune la dispoziție istoria și teoria socială poate sugera că, în timp ce schema lui Nozick ar avea trăsături feudale, schema rawlsianului ar tinde să genereze o economie concurențială de piață, în care mai ales pozițiile cele mai defavorabile ar fi mult superioare.

2.5. Am arătat în §1.5 că tema lui Rawls – reflecția morală asupra instituțiilor de bază – este crucială pentru a ajunge la o orientare morală și pentru a înțelege ceea ce le facem altora. Instituțiile sociale joacă un rol major în determinarea atât a înțelesului, cât și a efectelor conduitei noastre. Considerentele prezentate în ultimele câteva pagini evidențiază două motive suplimentare pentru care această temă este atât de importantă.

Mai întâi, instituțiile sunt un factor central în determinarea condițiilor prevalente într-un sistem social. Acest fapt se poate ușor recunoaște prin studii comparative ale societăților naționale, care diferă prin instituțiile lor sociale (de pildă, prin forma de guvernământ, sistemul juridic, organizarea armatei și poliției, facilitățile educaționale, sistemul posesiunii funciare, specificarea drepturilor de proprietate sau structura impozitelor). Asemenea factori instituționali condiționează comportamentul diverșilor actori – cetățeni, oficiali, asociații și guverne – configurându-le valorile și opțiunile și fixând „matricele lor de plăți", adică programul de stimulente și descurajări cu care se confruntă. În acest fel, ei determină (într-o manieră aproximativă, statistică) trăsăturile agregate cu semnificație morală ale sistemului social, precum nivelul și distribuția libertăților fundamentale, a șanselor, a influenței politice, asistenței medicale, educației, satisfacției muncii, respectului de sine, culturii, sărăciei, criminalității, speranței de viață, mortalității infantile, comportamentului abuziv față de copii, sinuciderii, ș.a.m.d. Structurarea astfel generată reflectă deja faptul că unele persoane încearcă, în limita posibilităților, să ajute la ameliorarea condițiilor pe care le cred contestabile. Deși asemenea eforturi pot, desigur, să aibă o mare importanță, nu pare rezonabilă sau realistă speranța că ele s-ar multiplica până la punctul în care să contrabalanseze puternicele tendințe compensatorii endemice în cadrul unei scheme instituționale. În orice caz, s-ar putea explora

strategia alternativă care merge dincolo de asemenea tranzacții reparatorii cerute sau încurajate de moralitate, vizându-se o nouă schemă instituțională, care ar tinde să genereze o structură mai acceptabilă (și ar reduce astfel nevoia de tranzacții reparatorii). S-ar putea crede că asemenea tentative de schimbare instituțională oferă cea mai mare speranță că eforturile noastre morale combinate se vor acumula într-un progres trainic. Prin insistența exclusivă asupra tentativelor private de îmbunătățire a structurării prevalente se poate spera, cel mult, că eforturile continue vor menține sistemul social cumva deasupra punctului său de echilibru (unde s-ar afla dacă toți ar acționa în propriul interes). Prin contrast, schimbarea instituțională (exemplificată prin abolirea politicii *New Deal*) poate deplasa însuși acest punct de echilibru, făcând astfel posibile și alte reforme instituționale. Eforturile morale sunt susceptibile să aibă semnificație istorică durabilă numai atunci când pot deveni cumulative, în sensul menționat.

Acest prim motiv suplimentar poate sugera că reforma instituțională este recomandată numai de eficacitatea ei, fiind o simplă manieră diferită (și mai bună) de a întreprinde ceva moral, făcând lumea un pic mai bună. Dar în acest fel se omite un aspect important, privitor la *fundamentul* datoriei de-a arăta interes pentru chestiunile instituționale. Un argument bazat pe moralitate ar căuta să arate că, în general, oamenii au unii față de alții revendicări pozitive – *e.g.*, a fi ajutat, hrănit sau apărat. Un asemenea argument ar fi potrivnic moralei și tradiției juridice anglo-americane, în care este adesea negat faptul că oamenii au datoria de a-i proteja și ajuta pe cei aflați în necaz: „Este bine să-i ajuți pe cei care, altminteri, ar putea să se înece, să moară de foame sau să fie uciși; dar nu este prea rău nici să n-o faci, în special dacă neajunsurile, cheltuielile sau riscurile implicate n-ar fi de neglijat." Nu vreau să discut acum această optică. Responsabilitatea morală despre care vorbesc se întemeiază pe *dreptate* și implică revendicarea *negativă* a oamenilor de a nu fi făcuți victime ale instituțiilor nedrepte.

Această observație indică al doilea motiv suplimentar pentru a afirma importanța temei lui Rawls: un participant (avantajat) la o schemă instituțională are o anume responsabilitate pentru dreptatea schemei respective. Dacă aceasta este nedreaptă, el poate fi implicat, alături de alții, într-o greșeală morală (*wrong*) colectivă ale cărei victime sunt cei cărora li s-au impus instituțiile nedrepte. Cel care, ca persoană morală, vrea să evite implicarea sa în comiterea unei asemenea greșeli, are temeiuri să reflecteze la dreptatea instituțiilor sociale.

Acest aspect este întărit de faptul că nedreptățile nu trebuie să fie neapărat evidente. De pildă, este destul de obscur dacă, și în ce fel, lipsurile și dezavantajele excesive sunt legate de schema instituțională care le produce. Nedreptatea unei scheme instituționale tinde să se evidențieze cel mai bine atunci când inegalitățile radicale pe care le produce sunt în mod clar „pe listă" – de exemplu, sunt încorporate explicit în codul juridic. Ea tinde să fie cel mai puțin evidentă atunci când inegalitățile radicale pe care le produce nu sunt nici explicit, dar nici măcar implicit solicitate de regulile fundamentale prevalente, ci pur și simplu se petrec – ca un fapt empiric – în urma acestora.

Astfel, nedreptatea instituției sclaviei, așa cum a existat ea în Statele Unite, este relativ evidentă: nu numai că unii oameni erau forțați să trăiască într-o condiție puternic

dezumanizată, dar această condiție era „oficială", adică încorporată explicit în sistemul politic și juridic american (în dreptul la vot, în legi privitoare la fuga sclavilor, ș.a.m.d.). Dat fiind caracterul său instituțional sau sistemic distinct, este cât se poate de evident si faptul că problema morală îi privea nu numai pe proprietarii de sclavi, ci și pe acei cetățeni americani care nici nu dețineau sclavi, nici nu beneficiau de pe urma sclaviei. Aceștia din urmă nu erau spectatori neinteresați, așa cum ar fi putut fi contemporanii lor suedezi – pur și simplu, conștienți de existența sclaviei și în poziția de a face cât de puțin în această privință. Mai degrabă, ei împărtășeau responsabilitatea pentru acea nedreptate, având datoria *negativă* de a nu mai coopera la impunerea ei – de exemplu, ajutând la înlăturarea sclaviei prin reforme instituționale.

Celălalt capăt al acestui spectru poate fi exemplificat, încă o dată, de instituțiile *laissez-faire*-ului care au precedat *New Deal*-ul. Să presupunem că ele generau dezavantaje severe – în termeni de hrană, educație, asistență medicală, etc. – pentru cei născuți în clasele de jos, a căror mizerie a fost corelatul sistematic al unei scheme de piață spontane, în care venitul multor proprietari funciari era determinat numai de capriciile cererii și ofertei pentru tipurile de muncă pe care membrii lor puteau s-o vândă. Spre deosebire de sclavie, această schemă nu reclamă (explicit sau implicit) lipsuri și dezavantaje excesive. Totuși, realitatea este că le generează în mod consecvent. Tocmai pe această bază – și contrar fundalului propriu cel puțin uneia dintre schemele alternative accesibile, care nu ar fi tins să producă inegalități radicale similare – poate fi respinsă ca nedreaptă schema economică relevantă, ajungându-se la concluzia că multe persoane erau, pe atunci, împovărate (mai curând decât pur și simplu sărace) sau înfometate (mai degrabă decât chiar muritoare de foame). La rândul lui, acest fapt sprijină teza că participanții avantajați de această schemă, în măsura în care au perpetuat-o (ori chiar s-au opus reformării ei), au împărțit responsabilitatea pentru nedreptatea ei. Ei aveau datoria *negativă* de a nu colabora la impunerea instituțiilor nedrepte – ceea ce, în termeni practici, înseamnă că trebuia să fi reflectat la reforma instituțională și s-o fi promovat.

În lumea noastră complexă și foarte diferențiată funcțional, este posibil ca nedreptățile de acest ultim tip să fie destul de proeminente. Cred că acest lucru ar fi mai probabil dacă proiectul rawlsian ar fi extins la structura de bază *globală*. Nu e ușor să te convingi că, evaluată dintr-o perspectivă rawlsiană, actuala noastră ordine globală este una potrivit de dreaptă, în ciuda lipsurilor și dezavantajelor excesive și larg răspândite pe care le generează. Și chiar dacă ne limităm perspectiva la societatea noastră occidentală avansată, este prea puțin evident că instituțiile de bază la care participăm sunt drepte sau aproape drepte. În orice caz, o amenințare oarecum neevidentă, dar majoră, la adresa calității morale a vieții noastre este primejdia de a trăi ca participanți avantajați la niște instituții nedrepte, colaborând la perpetuarea lor și beneficiind de nedreptatea lor.

3. Consecinționismul concepției rawlsiene despre dreptate

3.1. Dacă regulile lui fundamentale tind realmente să producă o formă degenerată de feudalism, Nozick ar putea regreta acest fapt, însă fără să-și reconsidere atașamentul față de regulile libertariene. De ce? Am văzut că insistența lui Nozick asupra drepturilor (de proprietate) concepute ca niște constrângeri colaterale – și, corelativ, respingerea intervențiilor redistributive – nu poate fi un temei satisfăcător. Aceasta deoarece opțiunea lui anti-feudalistă poate fi încă relevantă pentru întrebarea despre drepturile (sau, în general, instituțiile) care ar trebui să existe în primul rând. Dacă este pusă în relație cu *această* întrebare, opțiunea pentru o anume structurare *nu poate* intra în coliziune cu drepturile de proprietate, de vreme ce alegerea unei scheme a acestor drepturi este încă problematică. Putem să-i atribuim lui Nozick o altă motivație, care să-i explice indiferența față de tipul de argument empiric propus de rawlsianul nostru?

Uneori, Nozick nu pare prea dornic să ofere o motivație sau o justificare mai adâncă a viziunii lui, insistând în schimb pe ideea că „principiile îndreptățirii istorice sunt fundamentale" (1974, p. 253). Aceasta sugerează că nu este suficient ca acel criteriu rawlsian să favorizeze regulile fundamentale procedurale (de pildă, specificarea drepturilor de proprietate ca fiind istoric recursive). Problema este că Rawls ar fi putut deriva aceste reguli fundamentale din considerente de ordin superior: „construcția lui Rawls va produce, în cel mai bun caz, aproximări [ale exact acestor principii corecte]; [și] *va produce tipurile greșite de temeiuri pentru ele*" (Nozick 1974, p. 253 – sublinierea îmi aparține; *cf.* p. 254 și urm., 268). Dar care este alternativa lui Nozick? Ar trebui să considerăm chiar atât de evident faptul că drepturile pe care le propune *el* exprimă „exact principiile corecte"? Însă ce se întâmplă dacă o specificare alternativă a drepturilor (poate aceea a rawlsianului nostru) este considerată la fel de evidentă? Discuția ar putea deveni mai curând plicticoasă.

Dar poate că Rawls și Nozick nu sunt chiar atât de departe unul de altul. Rawls crede și el că avem, la toate nivelurile de generalitate, anumite repere morale fixe, cărora trebuie să li se adapteze, în linii mari, orice concepție a dreptății. Astfel, deși toate drepturile trebuie să fie derivabile din considerente relevante de ordin mai înalt (acelea reflectate în poziția originară), în multe cazuri ar fi mai probabil ca eșecul unei asemenea derivări să ne facă mai neîncrezători în constructul rawlsian al poziției originare, decât în dreptul respectiv. Prin urmare, Rawls ar putea recunoaște că unele drepturi sunt fundamentale, în sensul următor: ar trebui respinsă orice concepție a dreptății care nu ar implica ferm – în orice caz, în condițiile moderne – aceste drepturi. Desigur, el n-ar putea fi de acord cu ideea că drepturile de proprietate favorizate de Nozick sunt fundamentale.

Cred însă că Nozick ar putea și el să-și argumenteze maniera de evaluare a drepturilor. Așa cum Rawls este de acord cu Nozick că regulile fundamentale trebuie să fie procedurale, Nozick poate fi de acord cu Rawls că girarea unei set particular de reguli fundamentale poate fi justificată, sau măcar motivată, apelându-se la preferința pentru o anumită structurare (dominantă). Într-un fel, observația este banală. Nozick poate spune că preferă schema instituțională în care anumite drepturi și libertăți sunt

distribuite exact așa cum o cer regulile fundamentale favorizate de el. Însă eu sugerez un scenariu mai interesant, în care Nozick ar propune, de pildă, o noțiune independentă a libertății individuale și ar continua apoi argumentând că regulile fundamentale pe care le favorizează ar produce o distribuție optimă a libertății individuale astfel concepute. Am putea atunci să continuăm dezbaterea în acest scenariu, înțelegând că Nozick diferă de Rawls în privința considerentelor care ar trebui privite ca relevante, și *cât* de relevante, pentru evaluarea morală a structurii de bază alternative. Nozick ar accepta invitația să-și justifice regulile fundamentale favorizate apelând la un criteriu „structurat" al dreptății distributive, care implică ceea ce am numit mai sus un bilanț sistematic al valorilor. Asemenea criterii structurate pot fi descompuse în trei componente principale, pe care le voi eticheta *Cine*, *Ce* și *Cum*:

– *Cine* este participant, adică element al preocupării morale? Sau: Unde ar trebui să căutăm informații?

– *Ce* lucruri bune și rele (*goods and ills*) sunt semnificative moral, și care este semnificația lor comparativă? Sau: Ce informații ar trebui să căutăm și cum determină ele poziția unui participant (bilanț intrapersonal sau agregare)?

– *Cum* să ierarhizăm distribuțiile pozițiilor între participanții la ele, generate de schemele instituționale alternative (bilanț intrapersonal sau agregare)?

Răspunsurile la primele două întrebări determină informațiile necesare pentru evaluarea comparativă a schemelor instituționale. Răspunsurile la ultimele două întrebări determină modul cum trebuie apreciate respectivele informații, astfel încât să se ajungă la această evaluare. Luate împreună, cele trei răspunsuri constituie o preferință pentru o anumită structurare.

3.2. Vom încerca acum să localizăm, în cadrul analizei noastre, viziunea nozickiană și contrastul ei cu cea a lui Rawls. Mi se pare deja clar că ei nu diferă serios în privința întrebării-*Cine*. Nozick este oarecum mai deschis la revendicările animalelor (1974, pp. 78-85), dar amândoi împărtășesc, în esență, angajamentul pentru umanism și individualism: elementele adecvate ale preocupării morale sunt ființele umane individuale.

Putem spune de asemenea că, măcar în cadrul acestei analize, nu e de nici un folos caracterizarea disputei dintre Rawls și Nozick ca fiind una centrată pe importanța morală relativă a libertății și egalității. Libertatea și egalitatea figurează în răspunsurile la întrebări diferite – respectiv, *Ce* și *Cum* – și de aceea ele nu sunt concurente. Într-adevăr, Nozick este gata să tolereze până și inegalitățile extreme în privința posesiunilor, pe care le-ar putea produce regulile lui fundamentale libertariene. Dar nu cred că asta se întâmplă pentru că i-ar păsa prea puțin de egalitate, ci pentru că el nu privește posesiunile ca pe un aspect semnificativ al libertății individuale a cărei distribuție contează în conceperea unei scheme instituționale. În privința aspectelor libertății individuale pe care le recunoaște, Nozick este, așa cum vom vedea, cel puțin la fel de egalitarist ca și Rawls. Iar Rawls, la rândul lui, nu e mai puțin încrezător în libertate decât Nozick însuși. Nu numai că Rawls acordă prioritate lexicală anumitor libertăți de bază, dar chiar vrea să-și formuleze cel de-al doilea principiu al dreptății astfel încât, luate împreună, cele două principii să echivaleze cu cerința de „a maximiza valoarea [libertății] pentru

cel mai puțin avantajat de schema completă a libertăților de bază egale pentru toți" (1971a, p. 204 și urm.; *cf.* 1978, p. 40).

Atunci, divergența substanțială dintre Rawls și Nozick ar trebui să vizeze întrebarea-*Ce*, care reflectă deosebirile cu privire la înțelesul libertății individuale și la semnificația morală relativă a diverselor aspecte decurgând de aici. Diferența crucială mi se pare că provine din viziunile lor contradictorii asupra relevanței morale a distincției între trăsăturile instituite și cele generate ale structurării. Prin lucruri bune și rele *generate* (*engendered goods and ills*) înțeleg acele lucruri care, aidoma diferențelor de venit într-un sistem de piață liberă, nu sunt cerute direct de regulile și procedurile relevante, ci sunt pur și simplu susceptibile să apară prin acțiunea acestora din urmă. Ele constituie o submulțime a clasei mai largi de fenomene sociale pe care le generează o schemă instituțională (clasă care poate include, de asemenea, rata nașterilor, rata omuciderilor, gradul de apatie politică, ș.a.m.d.). Atribuindu-se instituțiilor sociale (particulare) responsabilitatea cauzală pentru astfel de fenomene, suntem adesea nevoiți să ne bizuim pe generalizări empirice complexe și oarecum speculative care trebuie, de asemenea, să opereze cu factori de fond cum sunt cultura și mediul natural. Bunele și relele sunt *instituite* (*established*) atunci când sunt reclamate direct de regulile (scrise ori nescrise) și de procedurile sistemului social. Asta se poate întâmpla chiar dacă ele nu sunt atribuite în mod specific unor persoane particulare sau unor clase naturale de persoane. Când cei mai săraci 20% din oameni sunt excluși juridic de la participarea politică, avem de-a face cu o inegalitate instituită. Prin contrast, inegalitatea în privința drepturilor la participarea politică trece drept o inegalitate generată dacă cerința venitului minim este definită astfel încât să fie în principiu posibil ca toți să o satisfacă. Instaurând anumite dezavantaje, o structură de bază poate genera alte poveri, precum în cazul legilor moștenirii, care – elaborate în funcție de sex – au condus la o poziție economică inferioară a femeilor.

Nozick acordă acestei distincții o semnificație morală considerabilă. În opinia mea, el susține că în conceperea unei scheme instituționale ideale[12] ar trebui să ne preocupe în primul rând, sau chiar exclusiv, distribuția lucrurilor bune și rele instituite – și, în particular, distribuția libertății instituite. N-ar trebui să ne intereseze (sau ar trebui să ne intereseze mult mai puțin) distribuția bunelor și relelor generate. Sub aspect moral, este o mare diferență între o schemă prin care se atribuie cuiva drepturi de proprietate inferioare și o schemă prin care cineva ajunge să aibă drepturi de proprietate inferioare, ca urmare a regulilor procedurale fundamentale care nu reclamă această inegalitate.

Prin contrast, Rawls susține că ar trebui să evaluăm schemele fezabile ale instituțiilor economice în lumina structurărilor generale pe care fiecare tinde să le genereze (iar schema economică ar trebui să fie concepută în consecință). Regulile economice fundamentale, ca și structurile de bază în întregul lor, trebuie judecate prin efectele

[12] Spre deosebire de Rawls, Nozick manifestă puțin interes pentru ierarhizarea schemelor instituționale care sunt mai-puțin-decât-drepte, după standardele lui. El ar spune, probabil, că în evaluarea unei asemenea scheme trebuie să fim, în mod normal, mai atenți la acele restricții la adresa libertății pe care le solicită, decât la cele pe care le produce schema.

lor – deși nu doar prin efecte: într-o anumită măsură, lucrurile bune și rele cu semnificație morală sunt reclamate direct de instituțiile prevalente, fiind mai degrabă o parte a schemei decât un efect al ei. Rawls consideră că ambele tipuri de beneficii și poveri sunt la paritate. În evaluarea unei scheme instituționale nu e nici o diferență dacă lipsurile previzibile existente în cadrul ei sunt instituite sau generate. În oricare dintre cazuri incidența lor ar fi, în sens larg, consecința (alegerii) unei scheme instituționale particulare. Prin urmare, voi numi o concepție a dreptății *consecinționistă în sens larg* dacă și numai dacă ea evaluează schemele instituționale exclusiv pe baza consecințelor lor concepute în sens larg, adică ține cont în egală măsură de lucrurile bune și rele instituite și de echivalentele lor generate de astfel de scheme.[13]

O asemenea abordare consecinționistă largă implică două teme subsidiare: trebuie să se stabilească lucrurile bune și rele specifice a căror distribuție să fie încorporată în Structurarea Dominantă,[14] și modalitatea de cântărire și de agregare a informațiilor despre asemenea bune și rele (în scopul ierarhizării schemelor instituționale particulare în funcție de structurarea lor dominantă). Și trebuie să existe o cercetare empirică largă – implicând teoria socială și investigații istorice comparative – menită să estimeze ce structurări dominante ar tinde să producă diversele structuri de bază fezabile.

3.3. Pentru a-l numi pe Rawls consecinționist trebuie clarificată relația lui cu concepția utilitaristă a dreptății, pe care o atacă atât de vehement.

3.3.1. Această sarcină poate fi abordată într-un mod acceptabil examinând prin ce diferă concepția lui contractualistă asupra dreptății, expusă în (1971a), de perspectiva utilitaristă pe care o schițase anterior. Acest eseu folosește într-o manieră oarecum diferită diviziunea tematică pe care am propus-o: Rawls își imaginează un sistem social ale cărui instituții trebuie justificate pe temeiuri utilitariste, dar ai cărui participanți trebuie să consimtă la aceste practici (optimale), indiferent de considerentele utilitariste. Îngăduiți-mi să continui discuția examinând slăbiciunea manifestă în utilitarismul indirect pe care-l promova Rawls înainte, și felul cum este ea învinsă în concepția lui mai târzie.

3.3.1.1. O evaluare utilitaristă a practicilor sociale pune problema notorie de a se explica motivul pentru care un actor (și în particular, oficialii) s-ar simți constrânși să onoreze regula unei practici, chiar dacă violarea ei *în acest caz* ar fi în mod clar mai profitabilă, în termenii utilității agregate. Într-adevăr, practica existentă este cea mai bună posibil și ar fi mai rău dacă actorii ar dovedi, în general, un asemenea discernământ.

[13] În exprimarea lui Sen, dreptatea unei scheme instituționale este „dată de calitatea (goodness) stării de lucruri care îi urmează pe cale de consecință" (1985, p. 175). A numi concepția rawlsiană consecinționistă în sens larg contravine, întrucâtva, uzajului curent în filozofie, puternic influențat de Rawls însuși. Încercarea mea de a-l revizui este motivată de ideea – ce va fi dezvoltată în această secțiune – că termenul *consecinționism* ar trebui folosit pentru o distincție mai adâncă și mai importantă decât aceea pe care o subliniază Rawls.

[14] Faptul că aici folosesc majuscule pentru a desemna „Structurarea Dominantă" este o indicație că vorbesc despre schema variabilelor produsă de un criteriu al dreptății, mai degrabă decât despre structurările dominante concrete pe care tind să le producă schemele instituționale particulare și în funcție de care sunt evaluate, apelându-se la criteriul respectiv.

Dar dacă, finalmente, numai utilitatea contează, de ce nu s-ar maximiza utilitatea chiar în acest caz? Alte considerente utilitariste ar fi inutile, și nici nu pare posibil să se rezolve problema de substanță apelându-se la înțelesul conceptelor („regulă", „practică", „autoritate", etc.). Ar trebui să se pretindă că utilitatea este oarecum o valoare inadecvată, la care nu se poate apela pentru justificarea comportamentului cuiva într-un astfel de caz. Această pretenție ridică noi întrebări: ce alte valori sunt relevante? Și de ce nu sunt ele relevante și pentru evaluarea practicilor? Dar problema centrală rămâne: trebuie să explicăm cum se poate ca utilitatea să fie simultan prețioasă (astfel încât să ne ghidăm după ea în conceperea practicilor) și lipsită de valoare (astfel încât s-o ignorăm în deciziile privind acordul cu o practică anume).

3.3.1.2. Problema ar putea fi rezolvată dacă s-ar dispune de un substitut potrivit al utilității, cu rol de valoare spre care să se îndrepte evaluarea instituțiilor sociale: elementele prețioase prezente în clauzele și efectele unei scheme instituționale ar fi, atunci, definite astfel încât indivizii să *nu le poată* afecta (decât, evident, prin rolul lor în schimbarea instituțională). Cred că aceasta este ideea pe care o susține Rawls în ultima vreme. El încearcă să-și definească Structurarea Dominantă (în funcție de care vor fi evaluate structurile de bază) în termenii caracteristicilor pe care oamenii nu le pot afecta prin comportamentul lor în cadrul practicilor unui sistem social existent. Chiar dacă pot atenua (sau agrava) nedreptatea, eforturile personale nu o pot reduce (sau spori), neputând schimba faptul că, în mod nedrept, o schemă instituțională oarecare nu reușește să instaureze anumite drepturi sau să tindă către generarea anumitor inegalități.

3.3.1.3. Această strategie este întărită prin conceperea Structurării Dominante astfel încât să facă posibilă perfecțiunea. Acceptând un criteriu utilitarist, cea mai bună structură de bază va fi aceea care tinde să producă cea mai mare utilitate. Dar astfel rămâne destul loc pentru îmbunătățiri ulterioare – nu există o limită pentru cât de multă utilitate am putea avea. Chiar și în contextul unor instituții perfect drepte ne putem întreba dacă regulile fundamentale ar trebui încălcate de dragul unei creșteri nete a utilității. Prin contrast, conform concepției mai târzii a lui Rawls, valorile pe care se sprijină evaluarea structurilor de bază pot fi invocate în justificarea încălcării regulilor instituțiilor existente numai atunci când o asemenea violare apare ca răspuns la o anumită nedreptate.

Să presupunem, de pildă, că într-un sistem social oarecare instituția sclaviei este nedreaptă, pentru că poziția sclavilor este mult mai rea decât orice poziție care ar fi inevitabilă (în condițiile mediului natural prevalent și ale nivelului dezvoltării economice). Și să presupunem că, în asemenea condiții, un cetățean ar trebui să ajute un sclav să scape de stăpânul lui. O astfel de acțiune nu ar face mai dreaptă structura societății care admite sclavia (juridic, nici fugarul nu este încă liber, poate fi prins, etc.). Poate fi însă justificat să încalci regulile în acest fel, luând apărarea unui sclav în fața atingerilor nejustificate pe care le-ar suferi altminteri. Până aici, concepția rawlsiană mai târzie este în acord cu cea anterioară. Ea este diferită doar în sensul că, atunci când structura de bază existentă este pe deplin justificabilă (prin faptul că poziția cea mai defavorabilă pe care tinde s-o producă este superioară celor mai defavorabile poziții pe care ar tinde să le producă schemele alternative fezabile), nu există împovărări nejustificabile (de tipul

relevant) de care să-i scăpăm pe alții. Valorile pe care se sprijină concepția despre dreptate a lui Rawls sunt complet conciliate, „epuizate": nu pot fi (logic) satisfăcute într-o măsură și mai mare, și de aceea nu pot justifica nici o violare a instituțiilor pe care ele însele le justifică.[15] Criteriul mai târziu al dreptății este *saturabil*.[16] Deseori se pierde din vedere acest aspect, de vreme ce cititorii lui Rawls consideră că acest criteriu (și, în special, principiul diferenței) ar solicita ca oamenii cel mai puțin avantajați să fie cât mai favorizați posibil (*well-off*). O atare lectură este însă greșită, pentru că numai *structurii de bază, în măsura în care generează inegalități*, i se cere să optimizeze poziția celor mai puțin avantajați de aceste inegalități.

3.3.1.4. Prin aceste revizuiri Rawls ajunge la valori care, folosite la evaluarea instituțiilor, nu pot intra în conflict cu ele însele, în felul în care putea intra valoarea anterioară a utilității. Acesta este primul pas spre realizarea unei ambiții pe care cred că Rawls a încercat s-o satisfacă mai devreme – anume, aceea de a schița o concepție morală *generală* care să fie *deontologică* (în acel sens al cuvântului pe care Rawls îl consideră cel mai important). Instituțiile drepte conferă drepturi care asigură oamenilor „o inviolabilitate întemeiată pe dreptate și pe care nu o poate nesocoti nici chiar bunăstarea societății ca întreg" (1971a, p. 3). În cea de-a doua încercare a sa, Rawls a reușit să adopte o abordare consecinționistă largă pentru alegerea instituțiilor sociale (și a datoriilor naturale), abordare compatibilă cu o evaluare strict deontologică a actorilor care participă (limitați de respectivele datorii naturale) la aceste instituții. Întreaga concepție este o versiune reușită a consecinționismului *indirect* – reușită, în sensul că justificarea consecinționistă largă a regulilor fundamentale nu corupe statutul strict deontologic pe care aceste reguli trebuie să-l aibă față de actori (individuali și colectivi). De aceea, nu se pierde nimic dacă această justificare este în întregime una publică: voința actorilor de a da întâietate regulilor instituționale fundamentale, în raport cu urmărirea oricăror scopuri individuale sau sociale, este mai degrabă susținută decât subminată de întreaga lor înțelegere a considerentelor consecinționiste mai adânci care unifică și sprijină acele reguli.

3.3.2. Există alte două distanțări importante – subliniate explicit în *O teorie a dreptății* – față de viziunea mai timpurie, și care deplasează însuși criteriul rawlsian al dreptății într-o direcție deontologică ușor de recunoscut. Rawls definește o concepție deontologică (sau „non-teleologică") drept una „care fie nu specifică binele independent de ceea ce este corect din punct de vedere moral, fie nu interpretează dreptul ca ducând la maximizarea binelui. (...) Dreptatea ca imparțialitate este o teorie deontologică în cel

[15] Desigur, s-ar putea totuși ca ajutorul dat celor mai defavorizați decât tine să fie, moralmente, un lucru bun. Dar această evaluare implică acum o valoare *separată* – eventual, consfințită într-un principiu al moralității – care poate fi subordonată, în mod plauzibil, valorilor în termenii cărora este justificată structura de bază (și astfel, grija de a-i ajuta pe alții este un temei insuficient pentru violarea termenilor practicilor drepte). Prin contrast, temeiurile morale bazate pe utilitate nu pot fi subordonate în același fel, tot ce poate conta aici fiind cantitățile implicate.

[16] Termenul *saturabil* (*satiable*) este împrumutat de la Raz (1986). (Raz denumește *saturabile* principiile ale căror cerințe pot fi pe deplin satisfăcute, iar o dată realizat acest lucru nu mai există un grad mai înalt de satisfacere a lor – n. coord.)

de-al doilea sens" (1971a, p. 30; *cf.* p. 24). El trece atunci la sublinierea a două modalități prin care criteriul rawlsian al dreptății, spre deosebire de cel utilitarist, nu interpretează ceea ce este corect din punct de vedere moral ca ducând la maximizarea binelui.

Mai întâi, folosind o funcție simplă pentru agregarea binelui diferitelor persoane (ierarhia sumelor sau media), criteriul utilitarist este insensibil la modul cum sunt distribuite lucrurile bune și rele. Instituțiile care generează cele mai extreme inegalități de utilitate sunt, totuși, reclamate de dreptate, atât timp cât bunăstarea mai mare a unora depășește în amploare suferința mai mare a altora, prin comparație cu schemele alternative mai egalitare (1971a, §5). Pentru a contracara acest fapt, Rawls caută să prezinte un criteriu sensibil la distribuție, conform căruia o schemă instituțională poate permite inegalități numai în măsura în care îmbunătățește cea mai defavorabilă poziție, prin comparație cu cele posibile în cadrul tuturor schemelor alternative mai egalitare. Această unică modificare este suficientă pentru a face din concepția mai târzie despre dreptate una deontologică, în optica rawlsiană: „dacă distribuția bunurilor este și ea considerată un bine, poate unul de un ordin mai înalt, iar teoria ne îndrumă să producem cel mai mare bine (inclusiv binele distribuției către alții), nu mai avem o perspectivă teleologică în sensul clasic. Problema distribuției intră sub incidența conceptului care definește ceea ce este corect din punct de vedere moral, așa cum e înțeles în mod intuitiv, și astfel teoria este lipsită de o definire independentă a binelui" (1971a, p. 25; *cf.* p. 210 și urm.). Dar atunci, o astfel de definiție largă va califica și ea ca deontologic un criteriu cvasi-utilitarist care nu dă nici o greutate binelui (*well-being*) celor mai defavorizați 5% din oameni, să zicem.

În al doilea rând, Rawls susține că un criteriu utilitarist se sprijină pe o concepție inadecvată a binelui ca fericire sau satisfacere a dorinței raționale. În acest fel, dreptatea instituțiilor ajunge să depindă excesiv de dorințele care se întâmplă să domine la un moment dat (1971a, pp. 447-51). Pe lângă asta, anumite bunuri (precum drepturile și libertățile de bază) sunt mult mai prețioase decât ar putea sugera contribuția lor la utilitatea unei persoane (p. 207). Pentru a pune de acord aceste aspecte, Rawls postulează o „teorie slabă a binelui", integrată în concepția lui despre bunurile sociale primare (§60). Numai această noțiune incompletă, obiectivă a binelui este folosită în evaluarea structurilor de bază alternative fezabile. Rawls ia această îndepărtare ca un motiv în plus pentru a crede că propria lui concepție este deontologică, prin faptul că „nu definește ceea ce este corect din punct de vedere moral ca maximizare a binelui. (...) (Alături de utilitariști, aici presupun că binele este definit ca satisfacere a dorinței raționale.)" (p. 30; *cf.* p. 396). Însă accastă definiție pare iarăși excesiv de largă; ea ar clasa ca deontologic un criteriu care cere ca instituțiile să maximizeze PNB-ul.

3.4. Făcând acum bilanțul, definind ceea ce este corect din punct de vedere moral ca „maximizarea binelui slab" – *i.e.*, solicitând dispunerea inegalităților astfel încât să se optimizeze cea mai deficitară (*worst*) împărțire reprezentativă a bunurilor primare cu caracter social – concepția rawlsiană despre dreptate reflectă o abordare consecinționistă largă: structurile de bază alternative fezabile trebuie evaluate apelându-se la distribuția bunurilor primare (sociale) pe care fiecare tinde s-o determine, indiferent de măsura

în care această distribuție este instituită sau generată. Evident, efectele instituțiilor sociale trebuie descrise aici într-o manieră grosieră, statistică, implicând tendințe generale, distribuția probabilităților și alte asemenea lucruri.

În plus, construcția propusă de Rawls exclude orice răsfrângere a valorilor care determină evaluarea instituțiilor asupra subiectului evaluării comportamentelor. În acest fel, regulile fundamentale justificate prin criteriul rawlsian al dreptății pot fi moralmente determinante, și în acest sens întreaga lui construcție este deontologică. În fine, parametrii abordării consecinționiste în sens larg propusă de Rawls sunt fixați astfel încât să producă un criteriu al dreptății care să aibă el însuși un iz deontologic, sub două aspecte: preocuparea lui majoră pentru cea mai defavorizată poziție face ca nevoile și interesele vitale specifice chiar minorităților reduse să nu poată fi contrabalansate de un bine mai mare al celor mulți. Pe de altă parte, încorporând un concept slab al binelui, criteriul lui Rawls decuplează parțial evaluarea instituțiilor sociale de orice alte dorințe și concepții ale binelui care pot prevala empiric (datorită unor factori naturali sau sociali).[17]

3.5. Așa cum am arătat, o diferență importantă între Rawls și Nozick constă în faptul că, în timp ce concepția lui Rawls este consecinționistă în sens larg, concepția lui Nozick e diferită. Îngăduiți-mi acum să încerc includerea acestui contrast dintre ei într-un cadru mai complex, care să extindă distincția deontologic-consecinționist de la concepțiile asupra moralității la concepțiile asupra dreptății.

În mod tipic, o moralitate deontologică acordă o importanță considerabilă următoarelor două distincții: aceea între ce *face* un individ și ceea ce doar lasă să se întâmple; și, în domeniul a ceea ce face, distincția între ce *intenționează* și ceea ce pur și simplu prevede (ori ar trebui să prevadă). Esențial pentru ambele distincții e faptul că un anume *X* este moralmente mai important decât un anume *Y*. Însă aceste distincții pot fi elaborate în diverse feluri. Diferența de importanță morală poate fi recunoscută întotdeauna, sau doar uneori. Și ea poate însemna că *Y* este apreciat ca fiind mai puțin important decât *X*, sau că *Y* este împins către statutul de instrument de departajare (*X* are prioritate lexicografică), sau că informația despre *Y* este complet neglijată. Există astfel cel puțin 2x3=6 modalități prin care fiecare distincție ar putea fi încorporată într-o concepție a moralității. Iar ca să clarificăm ce anume i se cere unei astfel de concepții pentru a fi considerată deontologică trebuie să specificăm faptul că e necesar nu numai să recunoască aceste două diferențe de importanță morală, dar și cât de proeminente să fie acestea, la modul minimal. Propun, deci, următoarele definiții: O concepție asupra moralității este deontologică dacă și numai dacă susține *în același timp*: că (a) orice rău

[17] Așa cum sugerează obiecția mea, este probabil inutil să căutăm o demarcație netă a extensiunii *deontologicului* în acest ultim sens. Este suficient că criteriile dreptății pot fi mai mult sau mai puțin deontologice, în sensul menționat, funcție de *felul cum* definesc binele și de *felul cum* țin seama de distribuția lui. Criteriul lui Rawls nu numai că satisface condițiile minime pentru a fi deontologic (în sensul lui excesiv de larg), ci aș spune că e mult mai semnificativ deontologic decât cele două exemple de criterii concurente amintite de mine (cele care solicitau maximizarea PNB-ului și, respectiv, a utilității pentru cei mai favorizați 95%).

(*harm*) făcut de un agent este întotdeauna mai important decât orice rău pe care el doar îl lasă să se întâmple (astfel că acesta din urmă poate figura cel mult ca un instrument de departajare în evaluarea comportamentului), și că (b) răul pe care îl intenționează și îl face un agent are, cel puțin uneori, mai multă greutate decât răul echivalent pe care îl face numai prevăzându-l (sau trebuind să-l prevadă). Pentru a fi pe deplin consecinționistă, o concepție asupra moralității trebuie să nege atât (a), cât și (b). În mod tipic, asemenea concepții nici nu vor recunoaște cele două diferențe.

Prin analogie, o concepție asupra dreptății este deontologică dacă și numai dacă susține *în același timp*: că (A) orice beneficii și sarcini pe care le determină o schemă instituțională sunt întotdeauna mai importante decât orice lucruri bune și rele pe care doar le lasă să se întâmple (astfel încât acestea din urmă pot figura cel mult ca un instrument de departajare în evaluarea instituțiilor); și că (B) în domeniul a ceea ce determină o schemă instituțională, beneficiile și sarcinile pe care le instaurează ea au, cel puțin uneori, mai multă greutate decât beneficiile și sarcinile echivalente pe care le generează în mod previzibil. O concepție asupra dreptății este complet consecinționistă numai dacă respinge atât (A), cât și (B). Iarăși, în mod tipic astfel de concepții nici nu recunosc cele două diferențe.

3.5.1. Permiteți-mi acum să schițez felul cum pot fi parțial întemeiate opiniile lui Nozick, atribuindu-i cele două angajamente deontologice. Existența umană este expusă la o mare varietate de contingențe naturale – handicapuri genetice, boli, accidente și alte nenorociri neinduse social. Astfel de contingențe ne restrâng opțiunile. Astfel, s-ar putea crede că în evaluarea perspectivelor libertății individuale într-o schemă instituțională ar trebui luată în calcul măsura în care schema diminuează asemenea restricții. Totuși, Nozick se opune acestei interpretări. Un temei al opoziției lui este oferit de (A): făcând abstracție de restricțiile naturale impuse libertății, ar trebui să evaluăm schemele instituționale referindu-ne la libertatea „instituțională" pe care tinde s-o genereze fiecare. Astfel, Nozick crede că atunci când o schemă instituțională solicită celor sănătoși să-i ajute pe handicapați, mai degrabă introduce o inegalitate decât o diminuează: ea restrânge libertatea celor dintâi și oferă beneficii celorlalți. Prin contrast, o schemă care nu solicită un asemenea sprijin implică inegalități lipsite de semnificație morală, pentru că privațiunile speciale pe care le suferă handicapații sunt restricții naturale asupra libertății lor și, prin urmare, nu contează în evaluarea schemelor instituționale. Ideea intuitivă este aceea că întrebarea dacă o schemă instituțională e dreaptă în raport cu participanții la ea nu trebuie combinată cu întrebarea dacă lumea în întregul ei (inclusiv schema instituțională) este dreaptă în raport cu aceleași persoane.

3.5.1.2. Schema libertariană a lui Nozick impune servituți asupra sclavilor și exclude anumiți oameni de la lucruri – precum pământul – deținute de proprietari care nu s-au învoit. În cadrul ei este posibil ca libertatea unor segmente largi ale populației să fie restrânsă foarte sever. Dar Nozick nu se arată interesat de examinarea empirică a acestei teme. O versiune „tare" a cerinței (B) oferă însă și o întemeiere a ei: în evaluarea unei scheme instituționale în funcție de distribuirea beneficiilor și a sarcinilor pe care le determină, trebuie să ne preocupe mult mai mult beneficiile și sarcinile instituite decât

cele generate. Trebuie să insistăm asupra restricțiilor la adresa libertății individuale pe care le reclamă schema în mod direct, și să fim mult mai puțin interesați de restricțiile care, în funcție de ceea ce fac oamenii, pot sau nu să fie impuse în această schemă (deși e previzibil că vor fi impuse). În schema libertariană se intenționează doar ca oamenii să aibă libertatea de a-și aliena drepturile asupra pământului, și chiar asupra lor înșile, dar să existe și mecanisme instituționale de impunere a oricăror îndreptățiri particulare care ar putea fi ocazionate de asemenea tranzacții. Însă regulile fundamentale nu „intenționează" îndreptățiri particulare generate în acest fel: ele nu prescriu ca unii să fie sclavi sau lipsiți de pământ. Ele nu prescriu nici vreo trăsătură distribuționistă particulară a acelei structurări a posesiunilor pe care o generează: oricât de mare ar fi probabilitatea ca o schemă să producă, pe scară largă, sclavi sau o clasă de oameni fără pământ, regulile nu impun ca pozițiile sociale respective să fie ocupate de vreun om, sau de mai mulți. Oricât ar fi de severe, comune și previzibile, restricțiile la adresa libertății acestor persoane sunt doar o consecință incidentală a schemei libertariene. Prin urmare – ar putea conchide Nozick, apelând la o versiune „tare" a cerinței (B) – restricțiile menționate sunt moralmente nesemnificative pentru evaluarea schemei lui, cel puțin în cazul de față, când restricțiile prescrise direct de schemă sunt cele corecte.

3.5.2.1. Rawls împărtășește cu Nozick angajamentul față de (A), limitându-și atenția la beneficiile și sarcinile interacțiunii sociale (1971a, pp. 4-5). Criteriul rawlsian al dreptății guvernează numai distribuția bunurilor primare *sociale*, mai degrabă decât structurarea compusă apărută atunci când distribuția bunurilor respective este suprapusă peste cea a lucrurilor bune și rele naturale. În aplicarea acestui criteriu „nu ni se cere să examinăm atitudinile psihologice ale cetățenilor, nici nivelurile comparative ale bunăstării lor (*well-being*)" (Rawls 1982, p. 163). În mod corespunzător, părțile contractante de care vorbește Rawls sunt preocupate de pozițiile *sociale* ale cetățenilor sau de *cotele* lor, și nu de *situațiile* lor generale ori de *standardul de viață* (în sensul lui Sen). Ei țin seama de indivizii cel mai puțin avantajați, nu de cei care o duc cel mai puțin bine (*the least well*). Trecând cu vederea acest aspect, unii interpreți au presupus că părțile sunt preocupate de toți factorii care afectează viețile celor pe care-i reprezintă. Asta a dat naștere la numeroase contra-exemple greșite în legătură cu felul cum trebuie concepute instituțiile astfel încât să se optimizeze calitatea vieții celor mai bolnavi, slabi, urâți sau retardați. Într-adevăr, aprecierea bunurilor primare sociale vrea să reflecte o concepție asupra nevoilor umane (Rawls 1974, p. 643; 1975, p. 554; 1979, p. 15; 1982, p. 172 și urm.). Însă acestea sunt nevoile *standard* ale participanților la un sistem social dat. Peste tot Rawls lasă deoparte acele diferențe dintre oameni care afectează folosul pe care i-l va aduce fiecăruia un anumit set de bunuri sociale. Prin angajamentul lor față de (A), Rawls și Nozick se ridică împreună împotriva unor concepții ale dreptății complet consecinționiste, precum utilitarismul sau abordarea aptitudinală propusă de Sen.

3.5.2.2. Cu toate astea, Rawls respinge cerința (B). Criteriul dreptății formulat de el ierarhizează structurile de bază în funcție de informația despre structurarea generală a bunurilor primare sociale pe care tind s-o genereze. Rawls își dezvoltă explicit concepția în termeni consecinționiști – *e.g.*: „structura de bază trebuie adaptată pentru

maximizarea valorii [libertății] pentru indivizii cel mai puțin avantajați de schema completă a libertăților de bază egale pentru toți" (1971a, p. 205). „Părțile /.../ luptă pentru un scor absolut cât mai mare posibil" (p. 144).[18] În ultimă instanță, criteriul rawlsian al dreptății vizează libertatea instituțională de care se bucură efectiv oamenii. El evaluează distribuția previzibilă a unei asemenea libertăți fără a se întreba în ce măsură ea este instituită sau generată de instituțiile sociale. Prin urmare, Rawls acordă o mult mai mare atenție decât Nozick *efectelor* schemelor instituționale. Văd în acest fapt o divergență principală între cei doi: concepția nozickiană a dreptății este deontologică în sensul folosit de mine, pe când cea a lui Rawls – deoarece respinge (B) – este consecinționistă în sens larg. Însă datorită angajamentului său față de (A), concepția rawlsiană a dreptății nu este pe deplin consecinționistă. Îngăduiți-mi să numesc *semi-consecinționiste* concepțiile despre dreptate angajate față da (A), dar nu și față de (B), și, în mod similar, concepțiile despre moralitate angajate față de (a), dar nu și față de (b). Acest lucru n-ar trebui să genereze confuzii, cel puțin dacă e adevărat că nici o concepție morală semnificativă nu instanțiază combinația inversă – un angajament față de (B), dar nu și față de (A), sau față de (b), dar nu și față de (a).[19]

Traducere de
Gabriel Nagât

Bibliografie

Feinberg, J. 1978, „The Interest in Liberty on the Scales", în A. Goldman & J. Kims, eds., *Values and Morals*, Dordrecht, Reidel.

Nozick, R. 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books (*Anarhie, stat și utopie*, trad. M. Dumitru, București, Humanitas, 1997).

Rawls, J. 1958, „Justice as Fairness", *Philosophical Review*, vol. 67, pp. 164-94.

—— 1971a, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

—— 1971b, „Two Concepts of Rules", în S. Gorowitz, ed., *Utilitarianism: John Stuart Mill, with Critical Essays*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.

—— 1971c, „Justice as Reciprocity", în S. Gorowitz, ed., *Utilitarianism: John Stuart Mill, with Critical Essays*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.

—— 1974, „Reply to Alexander and Musgrave", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 88, pp. 633-55.

—— 1975, „Fairness to Goodness", *Philosophical Review*, vol. 84, pp. 536-54.

[18] Pe de altă parte, Rawls spune de asemenea că „concepția definită prin aceste principii nu este una a maximizării a ceva" (1971a, p. 211). Dar acest lucru este afirmat pentru a se respinge ideea mai îngustă că instituțiile sociale ar trebui concepute astfel încât „să maximizeze suma valorii intrinseci sau bilanțul net al satisfacerii intereselor" (*ibid.*) într-un mod care să nu țină seama de distribuție.

[19] Prin faptul că propun tipologii tripartite analoage pentru concepțiile despre dreptate și pentru cele despre moralitate nu vreau să sugerez că temeiurile pentru preferarea unei concepții semi-consecinționiste asupra dreptății ar avea, să zicem, analogii în domeniul concepțiilor moralității. Este perfect inteligibilă ideea că cea mai rezonabilă combinație va fi o concepție semi-consecinționistă a dreptății, cuplată cu una complet consecinționistă sau deontologică a moralității.

——— 1978, „The Basic Structure as Subject", în A. Goldman & J. Kims, eds., *Values and Morals*, Dordrecht, Reidel.

——— 1979, „A Well-Ordered Society", în P. Laslett & J. Fiskin, eds., *Philosophy, Politics, and Society*, 5th series, New Haven, Yale University Press.

——— 1982, „Social Unity and Primary Goods", în A. Sen & B. Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sandel, M. 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sen, A. 1985, „Well-being, Agency, and Freedom: The Dewey Lectures, 1984", *Journal of Philosophy*, vol. 82, pp. 169-221.

Raz, J. 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.

Rex Martin

De la *O teorie a dreptății* la *Liberalismul politic*[*]

1. Introducere

În prefața la *O teorie a dreptății* (1971), a ediției revizuite din 1999, Rawls ne descrie concepția dreptății pe care se străduise s-o expună în mod sistematic: „Ideile centrale și țelurile acesteia sunt acelea ale unei concepții filozofice specifice unei democrații constituționale. Speranța mea este că dreptatea ca imparțialitate va ... exprima o parte esențială a nucleului tradiției democratice." În paragraful următor adaugă că a vrut „să elaboreze o concepție a dreptății care să ofere o alternativă cât se poate de sistematică la utilitarismul ce, într-o formă sau alta, dominase îndelung tradiția gândirii politice anglo-saxone." Și continuă: „rațiunea principală pentru care am vrut să găsesc o asemenea alternativă este inconsistența ... doctrinei utilitariste ca bază pentru instituțiile unei democrații constituționale. Nu cred, în mod special, că utilitarismul poate să ofere o descriere satisfăcătoare a drepturilor și libertăților de bază ale cetățenilor, ca persoane egale și libere, o cerință de importanță capitală pentru caracterizarea instituțiilor democratice." Și ne mai spune că, pentru a realiza acest lucru, a trebuit să folosească „o interpretare mai abstractă și mai generală a contractului social, exprimată în ideea poziției originare." (1999b, pp. xi-xii)

Aceste fraze sunt, desigur, foarte utile pentru situarea lui Rawls în cadrul tradiției gândirii politice moderne. Nu este însă foarte clar în ce constă importanța acestei teorii, după aproape treizeci de ani de la publicare. Și asta, în condițiile în care teoria filozofică a dreptății care a dominat în ultimii treizeci de ani lumea vorbitorilor de limbă engleză (atât în ceea ce privește dreptatea politică, cât și cea economică) a fost cea a lui John Rawls.

Evident, este imposibil să estimăm cum va face față istoriei teoria lui Rawls și reputația sa de gânditor politic (dacă îl comparăm cu Platon și Aristotel, cu Hobbes și Locke, sau cu Hegel și Marx). De fapt, nu are nici un rost să facem asemenea comparații;

[*] Studiul de față se bazează pe o lucrare mai amplă scrisă de Rex Martin pentru volumul editat de David Boucher și Paul Kelly , *Political Thinkers: A History of Western Political Thought*, Oxford University Press, 2003. Prin bunăvoința autorului am obținut copyright-ul pentru a-l traduce în acest volum (nota coord.).

important este că Rawls, Habermas și Foucault, sunt reprezentanții de seamă ai unei neîntrerupte tradiții a teoriei politice care a fost încorporată în expresiile istorice ale gândirii politice și în evoluția instituțională, expresii ce au dat forma acestei evoluții și, la rândul lor, au fost influențate de ea. Cred că punctul de vedere asupra lui Rawls prezentat, aici, va surprinde cititorul prin noutatea și acuitatea formulării temelor politice, având o rezonanță contemporană particulară, și prin faptul că este o continuare, și un alt punct de vedere, al unui neîntrerupt dialog despre subiecte și teorii atât de familiare.

Voi începe cu prezentarea principalelor argumente în favoarea celor două principii ale dreptății; apoi, voi analiza poziția originară ca fiind un procedeu pentru structurarea acestor argumente și pentru determinarea preferinței pentru cele două principii în raport cu varianta utilitaristă. După aceasta, voi indica câteva din motivele insatisfacției manifestate atât de Rawls, cât și de ceilalți, față de proiectul din *O teorie a dreptății*. În ultimele două secțiuni, voi încerca să prezint trăsăturile generale ale „noii teorii" a dreptății (din *Liberalismul politic* 1993/1996), și să arăt cum a crezut Rawls că va rezolva prin această nouă teorie, cu ajutorul ideii de consens prin suprapunere parțială, dificultatea principală descoperită în prima variantă a teoriei dreptății.

2. Primul principiu: Libertățile de bază egale pentru toți

Deși era de presupus că *O teorie a dreptății* va oferi „o explicație convingătoare a drepturilor și libertăților de bază și a prioritații lor, (ca) primul obiectiv al dreptății ca imparțialitate", Rawls recunoaște că acest obiectiv a fost realizat abia după zece ani (1999b, p. xii). De aceea, mă voi opri la Dewey Lectures din 1980, și la Tanner Lecture din 1982, care oferă cea mai bună explicație (și argumente) pentru primul principiu al dreptății, principiul libertăților de bază egale pentru toți.

Rawls pretinde (în aceste Lectures)[1] că există două capacități sau puteri (*powers*) fundamentale și, corespunzător, două „interese de prim ordin" ale fiecărui cetățean. Astfel, fiecare cetățean are, asupra întregii sale vieți, (i) interesul de a-și putea formula, revizui și afirma propria existență în acord cu o anumită concepție particulară despre bine, și (ii) interesul de a-și exercita propriul „simț al dreptății" și de a fi motivat de acesta, în măsura în care și ceilalți procedează la fel. Aceasta înseamnă (dezvoltând punctul al doilea) că fiecare persoană are, asupra întregii ei vieți, (ii) interesul de a trăi în cooperare cu ceilalți concetățeni, pe baza respectului și beneficiului reciproc, sub o schemă unitară și stabilă de instituții economice și politice de bază, organizată după un set de principii ale dreptății pe care fiecare cetățean în parte le poate susține rațional.

Într-o societate democratică, se presupune că cetățenii sunt în posesia celor două puteri într-o măsură suficientă ca să permită fiecăruia să contribuie deplin la viața

[1] Partea din Dewey Lectures care ne interesează este publicată, sub o formă revizuită, în Lecture II din *Political Liberalism*. Iar Tanner Lecture este republicată, fără a fi revizuită, în același volum, în Lecture VIII (vezi Rawls, 1996, în special secț. 5, și pp. 358-359).

societății, de-a lungul întregii lor vieți adulte (sau, cel puțin, atâta vreme cât sunt persoane ocupate). Fiind în posesia acestor puteri la un asemenea nivel, toți cetățenii sunt pe picior de egalitate. Aceasta este ideea care fundamentează convingerea lui Rawls că toți cetățenii sunt egali: ei sunt egali pentru că au ajuns la același nivel al pragului *minim** (vezi 1999b, sect. 77, și 1996, pp. 19, 74, 79-80).

Într-o societate democratică, cele două puteri sunt astfel concepute încât includ ideea că cetățenii sunt deopotrivă egali și liberi. Într-adevăr, Rawls folosește ideea celor două puteri sau interese ale cetățenilor pentru a fundamenta libertățile de bază, pe care fiecare trebuie să le dețină în mod egal. El identifică ce fel de „libertăți" – ce modalități de acțiune sau de protecție împotriva vătămării – trebuie incluse printre drepturile constituționale de bază, sau printre cele mai importante, luând în considerație, ceea ce numește, „două cazuri fundamentale". Astfel, acele libertăți care fac parte sau sunt un mijloc pentru realizarea primului interes (interesul de a realiza concepția despre bine) constituie primul caz, și acelea care fac parte sau sunt un mijloc pentru realizarea celui de-al doilea interes (interesul de a exercita simțul dreptății) constituie al doilea caz fundamental.

Probabil, unul sau două exemple ar fi de folos. Rawls ne propune ca exemple de libertăți justificate de *prima* putere sau interes (interesul de a realiza concepția despre bine), libertatea conștiinței și libertatea de asociere. Argumentul folosit, aici, este că oamenii pur și simplu n-ar putea să trăiască în acord cu propriile concepții determinate despre bine, oricare ar fi acestea, sau n-ar fi capabili să și le *revizuiască*, fără libertatea conștiinței sau de asociere. De asemenea, folosește ca exemple pentru *a doua* putere sau interes (interesul de a exercita simțul dreptății), libertatea de întrunire și de exprimare politică. Rawls concepe acest interes ca fiind exercitat într-un context instituțional democratic. Principalul argument folosit, aici, este că oamenii pur și simplu n-ar putea să trăiască în cooperare cu semenii lor, în termenii respectului reciproc și ai egalității, sub o schemă stabilă și unitară a instituțiilor politice *democratice*, fără să-și exercite libertatea de exprimare politică. Și același lucru este valabil și pentru libertatea de asociere și de întrunire politică.

Libertățile de bază constituie o listă, un set determinat și bine definit. În cele mai multe cazuri, aceste libertăți sunt, mai degrabă, drepturile civile standard de felul celor ce pot fi găsite în Convenția Europeană despre Drepturile Omului (1954), în Convenția Națiunilor Unite despre Drepturile Politice și Civile (1966, intrată în vigoare în 1976), sau în lista drepturilor importante din Constituția Americană. Multe dintre libertățile concrete din această listă ar putea fi justificate în cadrul schemei lui Rawls, după cum am văzut, prin subsumare la unul din cele „două cazuri fundamentale". Sau, pot fi justificate subsumându-le *ambelor* cazuri (așa cum, probabil, este situația celor patru libertăți menționate în paragraful anterior).

* Adică, la acel grad minim necesar pentru ca oamenii să-și poată exercita cele două puteri morale (nota coord.).

Există însă câteva libertăți (sau protecții împotriva vătămării) care, deși nu intră direct sub incidența celor două cazuri, sunt necesare pentru exercitarea efectivă a celor care intră sub incidența lor. De exemplu, drepturile juridice, precum cel la un proces corect și la integritatea persoanei, sunt considerate ca necesare pentru realizarea deplină a libertăților justificate în cele „două cazuri fundamentale".

Atunci, pentru Rawls, toate libertățile (și nevătămările) menționate mai sus trebuie socotite printre drepturile constituționale de bază. Aceste drepturi și libertăți de bază, precum și concepția despre constituția din care ele fac parte, nu sunt fundamentate pe noțiunea de „drepturi fundamentale (sau naturale)". Rawls spune că, mai degrabă, „fundamentul lor se află în concepția despre persoană și despre cooperarea socială care este, cel mai probabil, corespunzătoare culturii politice publice a unei societăți democratice moderne" (1996, p. 339).

Astfel, ajungem la primul principiu rawlsian al dreptății: „fiecare persoană are un drept egal la o schemă deplin adecvată de drepturi și libertăți de bază, schemă care este compatibilă cu una similară pentru toți; iar în această schemă libertățile politice egale (e.g.* dreptul de vot și dreptul de a fi ales), și numai ele, trebuie să fie garantate pentru că exprimă o egalitate substanțială (*fair value*)."[2]

3. Al doilea principiu: Dreptatea economică distributivă

Rawls consideră că interpretarea și formularea celui de-al *doilea* principiu al dreptății, așa cum o găsim în *O teorie a dreptății* (1971), este bine întemeiată, spre deosebire de cea a primului principiu. De aceea, mă voi conforma acestei opinii a lui Rawls precum și diferitelor ei formulări ulterioare din următorii aproximativ zece ani.

Argumentul pornește de la ideea unei „democratice" egalități corecte și echitabile a șanselor – concepută ca luare a unor măsuri compensatorii, asumate, pentru (1) reducerea inegalităților inițiale dintre indivizi în ceea ce privește avantajele, inegalități care provin din două surse principale. Ideea dominantă a acestei discuții particulare este că nimeni nu e responsabil (și cu atât mai puțin vinovat) de *propriul* punctul de pornire în viață, de înzestrarea lui naturală sau de poziția socială în care s-a născut și a fost crescut. De vreme ce egalitatea corectă și echitabilă a șanselor nu poate fi strictă sau absolută, Rawls introduce un concept suplimentar – principiul diferenței – pentru a o completa și pentru a structura argumentul. Principiul diferenței adaugă încă două idei, două noi stadii compensatorii: (2) principiul beneficiului continuu pentru fiecare, care este însă limitat de ideea că acolo unde există mai multe opțiuni disponibile pentru creșterea beneficiul reciproc (adică, care dau randament), (3) va trebui să alegem acele

* Exemplul a fost introdus de Rex Martin (nota coord.)

[2] Rawls, 1996, p. 5. Presupun că prin „fair value", Rawls vrea să spună că aceste drepturi particulare sunt cele care le conferă oamenilor un statut de egalitate substanțială (conferindu-le în mod egal dreptul de a participa la vot și de a fi aleși). Trebuie notat că cele mai importante schimbări, în explicarea și formularea primului principiu, au fost făcute ca răspuns la criticile lui H.L.A. Hart din articolul publicat inițial în 1973 (vezi Hart în Daniels, 1989, pp. 230-252).

opțiuni care reduc cel mai mult inegalitatea de venituri dintre grupurile din vârful societății și cele mai de jos. Obiectivul acestui proces în trei stadii este să reducă, ideal să *minimizeze*, diferențele dintre persoane, ținând cont atât de punctele de pornire, cât și de rezultatele finale.[3]

Vom putea ajunge la formularea finală pe care o dă Rawls principiului diferenței, reiterând setul de idei schițate mai sus. Principiul diferenței poate fi reprezentat, astfel, ca un argument care procedează printr-o serie de stadii, fiecare încorporând un efort conștient pentru realizarea egalității corecte și echitabile a șanselor, și fiecare repetând aceeași temă: mai întâi trebuie satisfăcute standardele beneficiului reciproc (sau eficienței), și apoi trebuie reduse diferențele de venit dintre grupurile din vârful societății și cele mai de jos. Vom continua să reiterăm acest pattern până când vom ajunge la un punct optim, unde nu mai este posibilă nici o măsură suplimentară pentru creșterea beneficiului reciproc: în acest punct am minimizat diferența în chestiune (fără să înrăutățim situația vreunui grup), iar grupurile cele mai sărace vor avea cel mai mare beneficiu.[4]

Probabil, denumind desfășurarea de mai sus un argument, s-ar putea să nu se potrivească cu imaginea pe care eu o am în minte. Să-l numim în schimb, ținând cont de o sugestie din scrierile ulterioare ale lui Rawls, un „procedeu de construcție" (vezi 1996, Lecture 3, și pentru expresia citată, p. 93). Un procedeu de construcție seamănă mai mult cu o demonstrație constructivă din matematică – să zicem, o demonstrație geometrică – prin care ajungem la rezultat făcând anumiți pași (construind anumite figuri, făcând anumite presupoziții), decât cu un silogism clasic în care anumite propoziții decurg pur și simplu, prin implicație logică, din premise date.

Atunci, tipul de argument pe care îl am în vedere este el însuși mai bine înțeles ca un procedeu de construcție. În acest context, un procedeu este identificat și apoi folosit – referitor la anumite chestiuni de primă importanță (cele trei „stadii" după cum le-am denumit mai devreme) care dau însăși substanța procedurii – pentru a ajunge la un anumit rezultat; procedeul este utilizat în mod repetat, până când punctul final identificat este atins. Acest punct final este rezultatul intenționat sau optim (date fiind procedeul și supozițiile sale fondatoare).

Este concluziv acest argument, astfel înțeles? Cred că nu. Dar va deveni logic concluziv, dacă facem anumite supoziții simplificatoare.

[3] Tema egalitariană – a reducerii sau, în mod ideal, a minimizării diferențelor dintre grupurile din vârful societății și cele mai de jos – este cel mai limpede expusă în *A Theory of Justice*, în sect. 17 (Rawls, 1999b, pp. 89-90). Vezi, de asemenea, Rawls, „Reply to Alexander and Musgrave" 1994, în Freeman, 1999, pp. 246-247, inclusiv n. 7; și Rawls, „Social Unity and Primary Goods" (1982), în Freeman, 1999, p. 374, n. 12.

[4] Obiectivul esențial al principiului diferenței poate fi exprimat în două moduri distincte: 1) minimizarea diferenței (măsurată în termenii venitului sau avuției) dintre grupurile din vârf și cele mai de jos, în același timp cu îmbunătățirea continuă a nivelului fiecăruia; 2) realizarea „celui mai mare beneficiu pentru cei mai dezavantajați", adică pentru grupurile cele mai sărace. Avem de-a face cu o distincție, dar nu și cu o diferență; cele două formulări ale obiectivului esențial spun, de fapt, unul și același lucru. (Pentru o dovadă în acest sens, vezi Addenda în Martin, 1985, pp. 197-201.)

Trebuie să presupunem, așa cum face și Rawls, că pornim de la un ipotetic „punct zero" de egalitate strictă. În al doilea rând, trebuie să presupunem că atâta vreme cât beneficiul grupurilor celor mai sărace poate fi *principial* mai mare, și cel al celorlalte grupuri poate fi de asemenea mai mare, mergând până la punctul final sau optim. Obiectivul celei de-a doua supoziții este să identifice o zonă sau un context în care procedeul poate opera cu efecte depline pentru realizarea scopului propus.

O dată stabilite aceste două supoziții, putem spune că am completat descrierea argumentului lui Rawls pentru cel de-al doilea principiu al dreptății, principiul dreptății economice distributive. Ne rămâne doar să-l enunțăm succint: „Inegalitățile sociale și economice trebuie să satisfacă două condiții: în primul rând, trebuie să fie legate de poziții și funcții accesibile tuturor în condițiile egalității corecte și echitabile a șanselor; în al doilea rând, ele trebuie aranjate în așa fel încât să fie în beneficiul maxim al celor mai dezavantajați membri ai societății" (1996, p. 6; și Rawls 1999b, pp. 72, 226).[5]

Întrebarea pe care trebuie s-o punem în continuare este: Cum vor face față argumentele lui Rawls, în favoarea celor două principii, ca argumente formale? Cum se vor comporta ele în poziția originară?

4. Poziția originară

Metoda contractualistă a justificării folosită de Rawls este foarte complexă. Aici, voi menționa doar câteva din trăsăturile ei principale. O trăsătură deseori evidențiată – și pe care Rawls o include chiar și în ultimele scrieri – este aceea că părțile contractoare sunt plasate (în poziția originară) în spatele unui văl de ignoranță. Astfel, li se cere ca în raționamentele lor ulterioare să-și ignore propriile trăsături *specifice* (care îi disting, până la urmă, de ceilalți oameni), să facă abstracție de (sau să ignore) locul lor actual în societate, să facă abstracție de locul societății lor in istorie sau în evoluția instituțională, ș.a.m.d.

Există, de asemenea, și alte trăsături la fel de importante. Părțile sunt conștiente că trebuie să aleagă principiile dreptății (principiile pentru distribuția anumitor bunuri primare către indivizi – precum libertățile, șansele, venitul și avuția), și că vor fi obligate să trăiască toată viața conform principiilor selectate. Desigur, ele vor dori, atunci, ca principiile selectate să fie clare și inteligibile pentru toată lumea, nimic să nu fie ascuns, și totul să fie pus pe masă și explicat. (Aceasta este ceea ce Rawls numește cerința cunoașterii publice). Când sunt privite din diferite perspective de grup, aceste principii trebuie să fie acceptate de persoanele fiecărui grup – aceasta este ceea ce Rawls numește cerința unanimității (Discuția centrală despre poziția originară poate fi găsită în *O teorie a dreptății*, cap. 3, iar un sumar util al principalelor trăsături în 1996b, pp. 126-127).

[5] Rawls susține, în *A Theory of Justice*, că primul principiu, principiul libertăților și drepturilor de bază egale pentru toți, are prioritate în raport cu cel de-al doilea, principiul dreptății economice distributive; și că prima parte a celui de-al doilea principiu, egalitatea corectă și echitabilă a șanselor, are prioritate în raport cu cea de-a doua parte, principiul diferenței; vezi Rawls, 1999b, pp. 53-54, 76-77, 267.

Simplu spus, poziția originară este o arenă pentru deliberările și deciziile ce privesc principiile dreptății; iar diferitele ei trăsături au rolul de a încadra și limita disputa legată de aceste principii. „Scopul poziției originare este să stabilească un procedeu corect și echitabil, astfel încât orice principii vor fi acceptate ele vor fi drepte (just)" (1999b, p. 118).

Rawls are în vedere două roluri principale ale poziției originare, care trebuie performate în această situație. În primul ei rol, poziția originară trebuie să servească drept procedeu de selecție a principiilor candidate (luate dintr-o scurtă listă a principalelor teorii istorice ale dreptății – precum Republica lui Platon, sau diferitele variante de utilitarism, ș.a.m.d.). Astfel, trăsăturile poziției originare servesc drept listă de inventar pentru compararea și evaluarea principiilor candidate. O teorie care se comportă cu succes, când este evaluată în funcție de criteriul vălului de ignoranță sau de cel al cerinței cunoașterii publice, va rămâne în competiție; rațiunile pozitive vor cântări în favoarea sa și îi vor asigura ceva șanse în câștigarea suportului unanim necesar.

Al doilea rol important al poziției originare, este de a *clasifica* candidatele eligibile rămase după ce s-a realizat selecția (1999b, p. 16, și 1996, p. 278). Aceste clasificări trebuie să fie stabilite în lumina evaluărilor la care s-a ajuns. Pentru performarea acestui rol de clasificare, părțile cântăresc toți factorii pentru a decide care dintre candidatele eligibile rămase se prezintă cel mai bine. Dacă vor reuși să facă aceasta în mod unanim, atunci n-ar mai trebui să existe nici un dubiu real despre *o anumită* clasificare particulară.

Să ne întoarcem, acum, la examinarea celor două principii ale poziției originare. Va trebui să avem în vedere tot timpul cele două roluri distincte dar legate între ele: selectare și clasificare.

Am menționat, deja, că una din principalele trăsături ale poziției originare este vălul de ignoranță. Astfel, deliberările ce au loc în poziția originară, în care părțile sunt chemate să-și construiască și, apoi, să-și aleagă principiile dreptății care vor fi preferate pentru a guverna societatea în care trebuie să-și petreacă întreaga viață, vor fi caracterizate printr-un grad înalt de incertitudine (în ceea ce privește punctul de pornire și rezultatele pentru fiecare individ în parte).

Dat fiind acest grad înalt de incertitudine, vom descoperi că argumentul nesofisticat folosit de Rawls, în favoarea celui de-al doilea principiu al dreptății, funcționează mai degrabă cu succes. De exemplu, tranziția de la ideea că nimeni nu merită punctul lui de pornire (*în viață* – subl. n. O.C.), la ideea că oamenii trebuie să folosească înzestrarea lor naturală și originea socială (acolo unde acestea sunt avantajoase) în beneficiul tuturor, va fi mai ușor de realizat în spatele vălului de ignoranță, decât în situația în care oamenii sunt deja conștienți de propria lor înzestrare naturală, de poziția lor socială și de-a celorlalți. Cu siguranță, această tranziție va fi mai convingătoare pentru părțile aflate în poziția originară și, probabil, va fi susținută mai cu putere.

De asemenea, ca un al doilea exemplu, beneficiul reciproc (ca parte a argumentului anterior) va câștiga o puternică susținere în spatele vălului de ignoranță, dacă presupunem un punct de pornire de strictă egalitate. Argumentul va suna astfel: părțile nu vor avea nici un motiv să renunțe la această poziție de egalitate în alegerea principiilor,

atâta vreme cât fiecare în parte și toți în ansamblu au un beneficiu, sau cel puțin unii dintre ei (și nu există pierderi).

Să reformulăm acum argumentul. În poziția originară este admisă într-o anumită măsură posibilitatea de a intra în diferite roluri (*role playing*), indivizilor le este permis să-și asume anumite puncte de vedere și să-și imagineze cum se vor desfășura lucrurile în deliberările părților. Se poate presupune, de exemplu, că cineva făcuse parte dintr-o minoritate religioasă (1999b, secț. 33) sau din clasa cea mai săracă (vezi 1999b, pp. 82-86). Sub o asemenea supoziție, și în spatele vălului de ignoranță, nimeni nu va prefera diferențieri *dezavantajoase*, dacă va fi să piardă în final, și, prin urmare, toți se vor opune acestor diferențieri. Astfel, numai diferențierile avantajoase pentru toți vor supraviețui veto-ului (adică, numai asemenea diferențieri *avantajoase* pot obține unanimitatea cerută în deliberările conclusive ale poziției originare). Dar ar fi rațional, din punctul de vedere al fiecărui individ, să se admită schimbările în *beneficiul* reciproc, dacă acestea vor fi să aducă mai multe beneficii pentru fiecare în parte, și pentru toți în ansamblu (sau, cel puțin, pentru unii), și nici o pierdere.

În situația în care persoanele au un statut egal (precum părțile în procesul deliberării), și fiecare are un drept egal la împărțirea bunurilor primare, atunci părțile (care reprezintă aceste persoane în poziția originară) vor prefera un rezultat reciproc benefic, care a redus diferența de venit între grupurile din vârful societății și cele mai de jos, unuia care a dus la creșterea inegalității. Problema este că și după ce beneficiul reciproc a fost asigurat, cineva ar putea continua să folosească părțile egale (ale bunurilor primare) ca o constrângere permanentă pentru opțiunile benefice, ca un fel de instrument de departajare. De aceea, dintre opțiunile existente, trebuie preferat acel rezultat eficient și în beneficiul reciproc care reduce inegalitatea.[6]

În concluzie, cred că argumentele nesofisticate folosite de Rawls în favoarea celor două principii fac față cu succes în arhitectura poziției originare. Am accentuat în mod deosebit argumentele sale în favoarea celui de-al doilea principiu.[7] Am făcut aceasta din două motive: pentru a realiza economie și simplicitate în prezentare, și pentru a pune în evidență (printr-un exemplu simplu) modul în care ar trebui realizată selecția în poziția originară.

Să revenim, acum, la a doua funcție principală a constructului din poziția originară, clasificarea principiilor candidate care rămân eligibile după selecție. Aici, ne vom confrunta cu cel mai memorabil argument din *O teorie a dreptății*, cap. 3 (dedicat poziției

[6] Cele mai explicite formulări ale acestui argument, care accentuează (una din cerințele poziției inițiale) importanța criteriului egalității în situația de inegalitate fundamentală a punctelor de pornire, pot fi găsite în câteva locuri din scrierile lui Rawls: „Kantian Conception of Equality" (1975) în Freeman, 1999, pp. 262-264; „Reply to Alexander and Musgrave" (1974) în Freeman, 1999, pp. 246-247; „Some Reasons for the Maximin Criterion" (1974) în Freeman, 1999, pp. 230-31; „Distributive Justice: Some Addenda" (1968) în Freeman, 1999, pp. 164-166; „Basic Structure as Subject" (1978) în Rawls, 1996, pp. 281-282.

[7] Pentru o concisă și interesantă descriere a viziunii lui Rawls despre principalele argumente în favoarea *primului* principiu, vezi Rawls, 1996, pp. 417-419.

originare), faimosul argument maximin. Așa cum era de așteptat, acest argument presupune și este construit pe baza celorlalte argumente admise și a evaluărilor obținute în procesul de selecție a diferitelor principii candidate.

Putem să schițăm structura raționamentului din regula maximin, foarte simplu și intuitiv, după cum urmează. Dat fiind gradul înalt de incertitudine din spatele vălului de ignoranță, fiecare individ se gândește că, de vreme ce nu știe cum și la ce rezultat va ajunge în final, e de datoria lui – și a fiecăruia în parte – să procedeze în așa fel (în legătură cu principiile pe care le selectează, fiecare având drept de veto în această privință) încât cel mai rău rezultat obținut să fie cel mai bun (pentru fiecare în parte) dintr-un lot de rezultate minime. Acest tip de raționament, care este familiar în teoria alegerii raționale (și care poate fi găsit în teoria economică și în științele politice), este numit uneori, așa cum am spus deja, raționamentul *maximin* (adică, raționamentul care se bazează efectiv pe principiul maximizării minimului).

Rezultatele ordonate după principiul maximin sunt generate, de fapt, de principalele principii competitoare aflate în discuție: pe de o parte, de cele două principii, iar pe de altă parte, de principiul maximizării utilității medii. Tocmai aceste rezultate particulare, cele două seturi de rezultate caracteristice, sunt acelea între care va alege apoi regula maximin.

Punctul de vedere al lui Rawls este că utilitarienii, și ceilalți, vor îngădui, în condițiile existente în poziția originară, sacrificarea sau atenuarea unora din cerințele dreptății, cel puțin pentru o parte din oameni. Aici, miezul problemei este că în felul acesta se face abstracție de cerința libertăților de bază egale pentru toți din *primul* principiu (1999b, pp. 135, 137; și secț. 49). Și tocmai acest fapt constituie motivul principal, în viziunea lui Rawls, pentru *a prefera* cele două principii presupuselor lor apropiate competitoare. Astfel, regula maximin ne oferă, în contextul poziției originare, un argument constrângător pentru ordonarea celor două principii într-un set superior principiului utilității medii.

Teoria rawlsiană a dreptății (așa cum a fost prezentată în 1971) este foarte complexă, iar discuția mea n-a atins decât aspectele de suprafață. Cu toate acestea, problemele prezentate aici, cele două principii și argumentele în favoarea lor în competiția cu teoriile alternative, au dominat disputa și s-au bucurat de cea mai mare atenție.

5. Câteva probleme dificile din *O teorie a dreptății*

Refectând asupra cărții, am ajuns la concluzia că ea ridică cel puțin două mari probleme. O voi schița în continuare pe cea mai importantă, iar pe cealaltă doar o voi menționa. Cred că procedeul prin care Rawls încearcă să justifice cele două principii ale dreptății – un procedeu centrat pe noțiunea de „poziție originară" și folosit pentru a decide între principiile dreptății aflate în competiție –, are serioase defecte. Dintr-un anumit motiv, teoria lui Rawls pare să respingă posibilitatea de a lua în considerație anumite candidate rivale pentru cele două principii ale dreptății (în special acele candidate, precum aristocratismul platonician sau elitismul nietzschean, care n-au luat

egalitatea sau libertatea indivizilor drept fundamentale). Rawls, pur și simplu, a manipulat* lucrurile în poziția originară împotriva acestor teorii perfecționiste. Întrucât, se poate demonstra că singurele principii care pot supraviețui analizei minuțioase a „părților" – a reprezentanților corpului de cetățeni, care are fiecare un statut egal, dreptul la o voce egală și un deplin drept de veto –, sunt principiile ce tratează oamenii drept egali din punct de vedere substanțial.

O asemenea respingere nu este, în sine, un defect. Dar, în acest caz, este un defect, având în vedere faptul că Rawls conferă poziției originare rolul de cadru pentru evaluarea obiectivă a diferitelor principii candidate ale dreptății existente în istorie.

Atunci, problema cheie este că teoria lui Rawls nu poate constitui, *în termenii săi proprii*, o teorie acceptabilă și acreditată a justificării morale critice. Pentru că această procedură nu-și satisface propriul scop: acela de a impune un set de considerații obiective pentru evaluarea echitabilă a principiilor rivale ale dreptății.[8]

A doua observație critică, mai atenuată, este că Rawls n-a reușit niciodată să ofere o demonstrație adecvată a priorității primului principiu al dreptății în raport cu cel de-al doilea – a priorității libertăților de bază egale pentru toți în raport cu elementele celui de-al doilea principiu (elemente ce includ politici de realizare a egalității corecte și echitabile a șanselor, sub toate aspectele sale, și de maximizare a nivelului de bunuri și servicii disponibile, pentru grupurile cu venitul cel mai scăzut —să zicem, 20% la pragul de jos). Într-adevăr, putem spune că Rawls n-a reușit să ofere, în această chestiune, o explicație satisfăcătoare pentru considerarea drepturilor constituționale fundamentale (aici, drepturile ce se referă la libertățile de bază egale pentru toți) deasupra politicilor care avansează ideea bunurilor colective sau alte considerații agregate.[9]

Desigur, au existat mult mai multe critici la adresa cărții lui Rawls decât cele două menționate mai sus. Pentru că această carte a fost îndelung comentată, atât favorabil, cât și nefavorabil.[10] Rawls a răspuns, de-a lungul anilor, la multe dintre criticile ce i-au fost aduse. Recent, la această serie de critici, Rawls a adăugat una proprie.

El consideră că interpretarea pe care a dat-o stabilității în *O teorie a dreptății* este greșită sau, cel puțin, inadecvată. (Pentru punctul său de vedere în această privință, vezi 1996, pp. xvii-xx.) Într-adevăr, privind lucrurile retrospectiv, se pare că Rawls n-a fost mulțumit de forma pe care o luase teoria sa în 1971, și a trăit cu această insatisfacție timp de zece ani. Pentru că începând cu Dewey Lectures, din 1980, Rawls pare să-și reconfigureze întregul demers justificator. Așa apar o serie de modificări, pe măsură ce se îndepărtează de poziția din *O teorie a dreptății.*

* În original *stack the deck*, a măslui cărțile, a manipula evenimente în interes personal (n. coord.).

[8] Rawls consideră poziția originară drept un forum *obiectiv* pentru o clasificare definitivă a principiilor rivale ale dreptății, propuse în scurta listă de teorii istorice. Vezi Rawls, 1999b, secț. 78, în special p. 453, și secț. 87, în special pp. 508-510; în completare, vezi discuția sa despre procedura decizională *corectă* din 1999b, p. 118, explicată pe larg în pp. 74-75.

[9] Pentru o formă elaborată a acestei critici, vezi Martin, 1985, cap. 6, secț. 1.

[10] Câteva dintre cele mai semnificative replici critice de început pot fi găsite în Daniels, 1989. Pentru discuțiile critice despre *Political Liberalism*, vezi (de exemplu) simpozionul din *Chicago-Kent Law Review* 69 (1994), pp. 549-842.

În scrierile sale mai recente, Rawls pare preocupat în special de problema stabilității politice într-un mediu social pluralist sau multicultural. Și, cum era de așteptat, Rawls a dat acestei preocupări – și noii sale teorii a dreptății – o formă complet elaborată în *Liberalismul politic* (1993), a cărei versiune paperback apare în 1996.[11]

6. Noua teorie rawlsiană

Probabil, trăsătura cea mai semnificativă a actualei teorii rawlsiene (pe care am denumit-o „noua teorie") este că ea consideră cultura politică publică a societății democratice contemporane drept fundamentul întregii teorii. Pentru că, spune Rawls, ideile principale pe baza cărora este construită și justificată concepția politică a dreptății se găsesc implicit în această cultură (1996, pp. 13, 15, 175, 223).

Mai precis, în scrierile de după 1980, justificarea politică este construită cu ajutorul a patru „concepții model" sau „idei fundamentale": 1) ideea de persoană sau de cetățean înzestrat cu două capacități sau puteri morale distincte (cu care suntem deja familiarizați); 2) ideea de cooperare socială în beneficiul mutual (sau, mai bine zis, reciproc); 3) ideea de societate bine-ordonată și structura ei instituțională de bază; 4) ideea unei concepții de legătură sau mediatoare care schițează standardele implicate în dezbateri și în luarea deciziilor, care este de presupus că vor fi acceptate de cetățeni în încercarea de a decide asupra principiilor guvernatoare ale dreptății politice (adică, principiile dreptății pentru structura de bază a societății lor bine-ordonată, în care ei se așteaptă să trăiască întreaga viață). Această ultimă idee este corelată cu ceea ce Rawls numea, în cartea anterioară, poziția originară. Tot aici pot fi incluse și ideea de informație limitată (așa-numitul văl de ignoranță), cerința cunoașterii publice, a unanimității. Din punct de vedere tehnic, concepția mediatoare nu este implicită *per se* în cultura politică democratică; mai degrabă, are funcția de a ajuta la unificarea celorlalte idei fundamentale într-un întreg coerent, pornind de la care se poate apoi reflecta, cu unele, rezultate, la anumite principii și aranjamente instituționale.

Principalul obiectiv al noii concepții *politice* a dreptății este stabilirea termenilor cooperării sociale și ai avantajului reciproc, a principiilor unei distribuții corecte a anumitor bunuri primare (incluzând libertăți, șanse, poziții sociale și economice, venit și avuție). În această interpretare, principiile care se impun ca preferate (dintr-un mic set de principii istorice candidate) sunt, probabil, cele susținute cel mai bine de (și în) rețeaua formată de ideile concepțiilor model. Principiile preferate sunt acelea care se dovedesc, în urma reflecției și a cântăririi tuturor factorilor, a fi cele mai adecvate cu însuși punctul de pornire. Ele sunt principiile cele mai adecvate însăși ideilor fundamentale, sub supoziția că există și va exista într-o societate deschisă și liberă un pluralism ireductibil de doctrine religioase, filozofice și morale cuprinzătoare si rezonabile.

[11] Paginația în ediția paperback, din 1996, pentru Lecture i-viii, este identică cu cea din ediția hardback, 1993. Există, totuși, o mică diferență în paginație (nu și în conținut) între cele două ediții, dar se referă la introducere. Ediția din 1996 are două adaosuri semnificative, care nu se regăsesc în cea originală din 1993 (pentru detalii relevante în această privință, vezi bibliografia de la sfârșitul lucrării).

Pentru a evita orice confuzie, toate citatele din *Political Liberalism* vor fi din ediția paperback, 1996.

Rawls crede că principiile cel mai bine susținute vor fi cele ale teoriei „dreptății ca imparțialitate" – adică principiile sale preferate ale dreptății, înțelese acum ca principii *politice*. Sau, mai exact, el crede că setul preferat ar putea fi o „familie" de principii, printre care include și pe cele două ale sale.

Putem denumi această „familie", în lipsa unui termen mai bun, setul de principii liberale „generice". Liberalismul generic, așa cum l-a conceput Rawls, are trei trăsături principale: 1) trebuie selectate, specificate și perpetuate anumite drepturi, libertăți și șanse larg recunoscute; 2) trebuie acordată o anumită prioritate acestor drepturi în raport cu „cerințele binelui general [înțeles agregativ] și în raport cu valorile perfecționiste"; 3) trebuie stabilite măsurile care să-i ajute pe cetățeni să folosească efectiv aceste drepturi pentru a dobândi un nivel adecvat de venit și avuție.[12]

„Concepția politică a dreptății", după cum a denumit-o Rawls, nu se limitează doar la aceste principii. Ea include, de asemenea, anumite aranjamente instituționale care permit realizarea efectivă a acestor principii într-o societate dată. Aceste instituții – sociale, economice, politice – constituie ceea ce Rawls are în vedere atunci când se referă la structura de bază a societății.

În interpretarea lui Rawls, justificarea concepției politice se desfășoară în două etape importante (vezi 1996, pp. 64-5, 140-41, 385-88). Prima este cea la care ne-am referit până acum. În această etapă, principalul proiect este stabilirea acelui principiu sau set de principii optim adecvate pentru distribuirea bunurilor primare, ținând cont de ideile democratice fundamentale de la care se pornește. Astfel, Rawls demonstrează, mai mult sau mai puțin convingător, că principiile liberale generice (o familie de principii în care le include și pe cele două preferate de el) sunt suficient de bine conturate pentru a specifica o distribuție acceptabilă a bunurilor primare, în contextul aranjamentelor politice democratice existente.

Această primă parte a justificării (pornită de la principii democratice, într-un context democratic) este considerată de Rawls „de sine stătătoare" (*freestanding*), în sensul că este dedusă numai din aceste idei implicite și, probabil, deja împărtășite într-o mare măsură de concetățeni. În nici un caz nu poate fi dedusă din ideile sau valorile vreunei doctrine religioase sau morale cuprinzătoare.

Ceea ce Rawls numește consens prin suprapunere parțială, este a doua etapă a justificării politice, în care justificarea de sine stătătoare stabilită anterior este validată din perspectiva diferitelor doctrine etice (precum teoria morală kantiană sau utilitarismul lui Mill) și religioase cuprinzătoare (precum creștinismul catolic contemporan). Din această perspectivă, concepția politică este un punct nodal comun – un „modul, o parte constitutivă esențială, care se potrivește cu și este susținută de diferitele doctrine cuprinzătoare existente în societatea guvernată de ea" (1996, p. 12; vezi, de asemenea, pp. 145, 387). Dar ea nu trebuie *prezentată* prin referire la acest suport inițial; mai degrabă, ea este stabilită independent și fără nici o referire la astfel

[12] Vezi Rawls, 1996, p. 6; de asemenea, pp. xlviii, 7, 156-157, 375; Freeman, 1999, pp. 581-582; și Rawls, 1999a, pp. 14, 49.

de doctrine. Chiar și în al doilea stadiu ea nu e privită ca parte a vreuneia din aceste doctrine (astfel încât să ducă la excluderea celorlalte).

Vom examina, aici, justificarea concepției politice *în cadrul* granițelor delimitate de o varietate de viziuni cuprinzătoare. (a) În unele cazuri, justificarea va urma un pattern deductiv; (b) în altele, va fi mai asemănătoare modelului instanțierii – în care concepția politică este luată ca cea mai apropiată aproximare practică (sau, cel puțin, ca o exemplificare practică viabilă) a viziunii cuprinzătoare în discuție; (c) și, în alte câteva, va fi considerată ca justificare doar în sensul foarte slab al noțiunii de consistență; în această situație, concepția politică este considerată ca fiind doar compatibilă (adică nu incompatibilă) cu viziunea cuprinzătoare în discuție (1996, pp. 11, 140, 160, 169-171, 242; de asemenea, pp. 158-164). În orice caz, acolo unde mai multe concepții cuprinzătoare diferite pot justifica o singură concepție politică, spunem că există un consens prin suprapunere parțială al acestora; fiecare, din rațiuni proprii, va susține una și aceeași concepție politică.

7. Consensul prin suprapunere parțială

Este consensul prin suprapunere parțială o noțiune utopică (așa cum au pretins unii comentatori)? Rawls încearcă să rezolve această problemă arătând cum este posibil să trecem de la un simplu *modus vivendi* politic la un consens asupra unui set detaliat de elemente constituționale esențiale (*constitutional essentials*), pe care „este rezonabil să ne așteptăm ca toți cetățenii să le susțină" (1996, p. 217).

Într-un modus vivendi, anumite principii și practici sunt acceptate ca o cale posibilă pentru ca oamenii să coexiste, fără să fie într-o luptă și o sfâșiere continuă. Un asemenea acord nu este larg (el acoperă doar un segment limitat de drepturi și instituții – e.g. dreptul la toleranță religioasă). El nu este nici profund (pentru că rațiunile oferite pentru ca aceste aranjamente să fie dezirabile, nu merg dincolo de ideea stabilirii unui modus vivendi). Și îi lipsește, de asemenea, focalizarea: concetățenii nu au o concepție împărtășită despre viața politică publică – și nici un principiu animator larg acceptat, care să-i ducă dincolo de status-quo -, afară de cazul în care punem la socoteală teama de o alternativă mai rea sau de reizbucnirea războaielor (de exemplu, a celor religioase).

Un consens constituțional (de tipul celui avut în vedere de Rawls) apare, prin urmare, ca o lărgire a sferei de drepturi și practici acceptate; apare ca o extindere în profunzime a bazei acestei sfere (în măsura în care rațiunile politice convingătoare pentru acceptarea acestor aranjamente, care depășesc astfel simpla utilitate a unui modus vivendi, dobândesc recunoaștere și sunt luate în considerație). Și apare ca o concepție a principiilor publice ale dreptății, bine definită și focalizată, care câștigă un sprijin larg. Astfel, este creată o concepție împărtășită despre o entitate sau o ordine publică.

Într-o viziune mai restrânsă, sfera instituțiilor incluse în structura de bază se va referi, în general, la drepturi, libertăți și practici politice (adică la chestiuni constituționale, în sensul mai degrabă restrâns al acestui termen); într-o viziune mai largă (spre exemplu, în concepția lui Rawls despre dreptate ca imparțialitate), sfera instituțiilor

structurii de bază va include de asemenea chestiuni sociale și economice. Dar în toate aceste cazuri, atât în cele restrânse, cât și în cele mai largi, va trebui să existe un larg sprijin cetățenesc pentru elementele esențiale instituționale (fie ele politice, economice sau sociale) specifice concepției politice publice la care cetățenii au subscris.

Astfel, se pare că dacă ne putem aștepta în mod rezonabil ca toți sau cei mai mulți dintre cetățeni să susțină elementele instituționale esențiale (în cazurile pe care le-am descris), atunci orice concepție politică publică a dreptății va conține în construcția sa un important grad de stabilitate. Desigur, ne putem aștepta ca anumite concepții să conțină un grad mai mare de stabilitate decât altele. Dar, la un stadiu superior al dezvoltării, o concepție politică publică (fiind mai răspândită, mai profundă și mai focalizată, decât înainte) va fi într-adevăr stabilă. În cele din urmă, în această situație, însuși consensul politic fundațional acoperă arii mai importante, datorită rațiunilor sale mai profunde, iar principiile politice pe care se bazează deciziile politice sânt mult mai clare și mai focalizate.

Dreptatea ca imparțialitate (ca o etapă mai răspândită, mai profundă și mai focalizată chiar și decât versiunea destul de robustă a liberalismului generic existent astăzi în lume) va avea, în mod corespunzător o parte consistentă de suport consensual și un grad înalt de stabilitate internă. Într-adevăr, dacă dreptatea ca imparțialitate este, așa cum crede Rawls, expresia finală a concepțiilor politice publice (dacă se poate demonstra că este cel mai răspândit, profund și mai focalizat stadiu dintre toate concepțiile liberale), atunci gradul său de stabilitate internă ar fi cu adevărat considerabil. Stabilitatea unei asemenea ordini politice ar fi bine fundamentată și bine fortificată; ar fi puțin probabil ca ea să fie răsturnată de chestiuni divergente.

Ce ar mai putea aduce, în plus, consensul prin suprapunere parțială (al diferitelor doctrine morale și religioase competioare care există la un moment dat) față de un asemenea grad înalt de stabilitate? Foarte puțin, cred. Dacă principala preocupare a lui Rawls, în *Liberalismul politic*, a fost să ofere o *explicație* satisfăcătoare pentru stabilitatea politică într-o lume pluralistă, atunci ea a fost deja realizată prin ideea de concepție bine dezvoltată. Acolo unde dreptatea ca imparțialitate este concepția de sine stătătoare avută în vedere, ea generează și se va bucura (dacă ceea ce am spus până acum este plauzibil) de un foarte înalt grad de stabilitate politică internă.

Însă, Rawls crede că un consens prin suprapunere parțială (dacă s-ar putea realiza vreunul) este cel mai plauzibil să apară atașat de o concepție politică publică, care a căpătat ea însăși o formă definită, și care a devenit suficient de răspândită, profundă și bine precizată. Un asemenea consens prin suprapunere parțială se va manifesta, desigur, în mod gradual; va cere timp până se va cristaliza (1996, p. 160, n. 25).

În cazul avut în vedere, există deja un suport independent și răspândit al cetățenilor pentru concepția politică publică. Atunci, un consens prin suprapunere parțială va apărea acolo unde majoritatea cetățenilor pot afirma, pe baza reflecției și a experienței date, că principiile de guvernare și elementele esențiale instituționale ale concepției politice publice sunt compatibile (sau pot fi făcute astfel), în fiecare caz în parte, cu diferitele doctrine cuprinzătoare morale, religioase sau filozofice pe care le împărtășește fiecare în mod individual (1996, p. 160; de asemenea pp. 187-88, 210).

O asemenea afirmație nu este deloc exagerată, în cazul în care presupunem că sprijinul existent pentru o concepție politică publică (sau pentru o familie unită de astfel de concepții) este deja larg răspândit și durabil. Și o asemenea afirmație va avea o mare greutate, în situația în care presupunem că cetățenii sunt reflexivi în limite normale. Acest ultim aspect mi se pare crucial. Dacă presupunem că acești cetățeni sunt în general reflexivi, atât cât poate fi un om obișnuit, rezultă că ei (după ce au reflectat) nu vor mai privi perspectivele individuale în care s-au originat ca incompatibile, în general sau în principiu, cu elementele esențiale instituționale existente. Și dacă acest lucru este adevărat pentru un număr considerabil de cetățeni, atunci este adevărat și că multitudinea de perspective diferite împărtășite de cetățeni constituie, sau poate în principiu să constituie, un consens prin suprapunere parțială cu privire la un set dat de elemente esențiale instituționale. Ceea ce contează nu este atât că diferitele doctrine cuprinzătoare (înțelese ca „isme") converg într-o singură concepție politică publică despre dreptate, cât, mai degrabă, că o majoritate considerabilă de cetățeni având perspective diferite realizează acest lucru. În cazul din urmă, vom avea totuși un consens prin suprapunere parțială (de un fel destul de definit și interesant).

Un consens prin suprapunere parțială, precum și concepția politică publică pe care se bazează, vizează cadrul de bază, însăși elementele esențiale constituționale. El nu pretinde sau impune un acord asupra tuturor problemelor politicii; mai mult, este compatibil cu dezacordul, chiar considerabil, asupra acestor probleme – să zicem, asupra articolelor de detaliu ale legislației (1996, pp. 393-94 și Freeman, 1999, pp. 604-607).

Desigur, nimic din toate acestea nu ne arată că *va apărea* un consens prin suprapunere parțială; nimic nu ne garantează acest lucru. Ne indică, doar, că este plauzibil să apară un asemenea consens, în felul avut în vedere de Rawls (1996, pp. xlvii-xlviii). Apariția sa în acest fel, chiar având ca pivot dreptatea ca imparțialitate, nu este utopică.

Totuși, ce va însemna pentru noi consensul prin suprapunere parțială, ce va aduce el nou? Consensul prin suprapunere parțială va trebui să producă nu stabilitate politică *per se*, ci „stabilitate pentru rațiuni corecte din punct de vedere moral" (1996, p. xxxix, xliii, 388 [n. 21], 390, 391, 394; vezi și Freeman, 1999, p. 589). Pentru rațiuni morale corecte, pentru rațiunile moralității critice.

O concepție politică publică în sine, ca să zicem așa, este întotdeauna un consens în interiorul rațiunilor publice (în cazul în speță, rațiunile specifice unei societăți democratice liberale). Fiind așa, îi lipsește o anumită dimensiune: îi lipsesc referințele morale profunde (de felul acelora pe care le oferă o teorie morală critică cuprinzătoare). Astfel, unul din scopurile justificării morale critice (în viziunea lui Rawls) ar fi să producă acest tip specific de bază morală care îi lipsește justificării politice de sine stătătoare.

Problema este că există numeroase doctrine critice morale sau religioase din care ne putem inspira, la un moment dat, într-o societate liberală. Și fiecare dintre ele este controversată, nici una nu este acceptată de toată lumea (sau de aproape toată lumea), toate sunt subiect al unor nesfârșite și aparent insolubile dispute. În măsura în care ne interesează ceva de felul unei justificări morale critice *complete* a concepției politice, trebuie să acceptăm că doctrinele admisibile ca premise în *acea* justificare (doctrine

precum principiul utilitarist al fericirii generale și legea naturală catolică) *nu* sunt evident acceptabile pentru toți cetățenii rezonabili, ci, mai degrabă, numai pentru adepții doctrinelor respective.

Singura formă pe care o putea lua o justificare completă într-o societate pluralistă din punct de vedere moral și religios (și care să aibă autoritate, dincolo de un cerc restrâns de sentimente partizane), ar fi ceva de genul unui consens prin suprapunere parțială al acestor diferite doctrine, având ca punct central concepția politică publică. În general, cetățenii nu trebuie să participe ca aderenți în *fiecare* din aceste etape ale justificării religioase sau morale. Ceea ce ei pot să facă, ca aderenți ai unei etape (sau ai nici uneia), este să noteze și să înregistreze *faptul* justificării pe baza consensului prin suprapunere parțială. Acest fapt este unul *public*, și recunoașterea lui generală este forma pe care o va lua consensul prin suprapunere parțială, atâta vreme cât el însuși a fost subiectul justificării publice a concepției politice.[13] Dacă s-ar putea stabili ca o certitudine publică (bazată pe judecăți de compatibilitate recunoscute de către marea majoritate a cetățenilor), faptul că diferitele doctrine morale cuprinzătoare dominante, diferitele credințe religioase și viziuni filozofice, validează, fiecare în parte, din rațiuni specifice, una și aceeași concepție politică publică despre dreptate, atunci aceasta (una de sine stătătoare în viziunea lui Rawls) ar fi acreditată în mod complet și public după standardele moralității critice. În felul acesta, chiar și în condițiile unui pluralism în continuă expansiune și greu de anihilat, vom putea realiza stabilitate (ca cea generată de o concepție politică publică), *și* nu oricum, ci pentru rațiuni corecte din punct de vedere moral (ca cele puse la dispoziție de un consens prin suprapunere parțială, și care nu este doar un compromis între diferitele doctrine critice relevante).[14]

Tocmai problema justificării morale în condițiile pluralismului a fost cea pe care, în mod evident, *O teorie a dreptății* nu a reușit s-o rezolve. De aceea, consensul prin suprapunere parțială, una din ideile noi din *Liberalismul politic*, a fost folosit pentru a repara acest auto-proclamat defect.

În *O teorie a dreptății*, Rawls a presupus că din moment ce principiile sale favorite ale dreptății au ieșit victorioase în competiția cu utilitarismul și valorile perfecționiste (ca aristocratismul platonician și elitismul nietzschean), fiind susținute în final de toată lumea și din *aceleași* rațiuni, ele vor deveni teoria morală sau parte a teoriei morale a unei societăți bine-ordonate, ale cărei principii de dreptate au fost construite în poziția originară (în spatele vălului de ignoranță, și supuse cerințelor cunoașterii publice și unanimității). Baza principală a stabilității într-o asemenea societate, constă în aceea

[13] Pentru discuția despre ceea ce Rawls a numit „justificare (morală) completă" și „justificarea publică a concepției politice de către societatea politică" (ambele aspecte ale consensului prin suprapunere parțială), vezi 1996, pp. 385-394 (în special pp. 385-388); de asemenea, p. 67.

[14] Un asemenea compromis va fi în mod continuu subiect de negociere, după cum se schimbă și ponderea puterilor și intereselor (vezi Rawls, 1996, pp. 148, 161). Evitând aceste negocieri permanente, sau amenințarea lor, consensul prin suprapunere parțială consolidează stabilitatea existentă ce corespunde unei concepții politice publice răspândite, profunde și focalizate; aceasta este contribuția lui minoră la stabilitatea unui asemenea regim politic.

că *oricine* în ea va adopta cele două principii printre principiile lui morale. De fapt, ar fi posibil să apară (dată fiind construcția argumentativă strictă impusă în poziția originară) un nivel înalt de consens, echivalent cu o unanimitate virtuală, în favoarea *unei singure* doctrine morale cuprinzătoare; iar această doctrină morală ar putea fi o versiune a kantianismului. Până la urmă, tocmai această convergență aproape totală asupra unei singure teorii morale justificatoare este cea care sancționează interpretarea dată de Rawls stabilității în *O teorie a dreptății*.[15]

În *Liberalismul politic*, va considera că o asemenea acceptare uniformă este inconsistentă cu ideea unui pluralism al doctrinelor religioase și morale cuprinzătoare și rezonabile. Pluralismul principiilor morale este un fapt constant și foarte greu de eradicat în societatea politică modernă. Sau, cel puțin, îl putem concepe ca fiind greu de eradicat (din motive practice) în orice societate care a subscris la discuția deschisă și liberă (și la cristalizarea *propriilor* puncte de vedere), societate care a subscris în egală măsură la ideea că trebuie evitată o ideologie socială uniformă, ce poate fi susținută numai printr-o forță coercitivă pe scară largă (1996, pp. xxvi, xlii, 4, 36-37, 129, 144).

În *Liberalismul politic*, problema stabilității politice, într-o lume a pluralismului moral, a fost abordată și rezolvată pe cont propriu, folosindu-se procedee politice: consensul constituțional (sau, mai general, ceea ce am numit concepții politice publice) și ideea ajutătoare de elemente esențiale instituționale, pe care „este rezonabil să ne așteptăm" că toți cetățenii „le vor susține". Soluția la următoarea problemă, cea a justificării morale critice, a fost mai întâi ajustată pentru a se face față ideii unui permanent și indestructibil pluralism al doctrinelor morale și religioase, și apoi a fost direcționată, prin ideea consensului prin suprapunere parțială, către o concepție politică „de sine stătătoare" a dreptății, și către o soluție politică preexistentă la problema stabilității interne. Sarcina consensului prin suprapunere parțială este să ofere o întemeiere morală critică *independentă*, atât pentru concepția politică publică, cât și pentru stabilitatea inerentă pe care o generează.

Această soluție nouă, din *Liberalismul politic*, este compatibilă cu pluralismul moral care infirmase soluția inițială din *O teorie a dreptății*. Consensul prin suprapunere parțială (indiferent de cât de multă creștere a stabilității marginale poate genera) este direcționat de Rawls, în primul rând, către problema justificării morale critice, și mai puțin către cea a stabilității.

Tocmai pe această soluție se bazează Rawls (în cartea sa *Dreptul popoarelor**, 1999) pentru a-și extinde teoria în arena internațională, într-o lume de popoare complet

[15] Rawls clarifică acest aspect (că „premisa" lui, din *A Theory of Justice*, a fost cea conform căreia ar putea exista o convergență aproape totală în jurul unei singure doctrine morale cuprinzătoare) în ultimele sale scrieri. Vezi Rawls, 1996, pp. xvii-xix, xlii; Rawls în Freeman, 1999, pp. 614-615. Rawls ne spune acum că discuția din *A Theory of Justice* – partea III (care punea accentul, pe de-o parte, pe problemele educației morale, și pe de altă parte, pe convergența concepțiilor individuale despre bine cu „ceea ce este corect din punct de vedere moral"), a avut ca premisă ideea că „toată lumea împărtășește aceeași doctrină cuprinzătoare" (1996, pp. 388, n. 21).

* *The Law of People*, vezi bibliografia selectivă (nota coord.).

diferite și de valori incomensurabile. Liberalismul politic ne poate ajuta să configurăm o ordine internațională într-o lume a pluralismului moral, pentru că el însuși a învățat să fie liberal cu privire la conflictele multiculturale și morale.

Traducere de
Ovidiu Caraiani

Bibliografie selectivă

Barry, Brian (1973), *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, The Clarendon Press.

Daniels, Norman (ed.) (1989), *Reading Rawls*, ediție revizuită, Stanford, CA, Stanford University Press. (Această ediție revizuită include o bibliografie adusă la zi și o nouă prefață a editorului. Prima ediție a fost publicată la Basic Books, în 1975).

Freeman, Samuel (ed.) (1999), *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Kukathas, Chandran and Philip Pettit (1990), *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press.

Martin, Rex (1985), *Rawls and Rights*, Lawrence, KS, University Press of Kansas.

Pogge, Thomas (1989), *Realizing Rawls*, Ithaca, NY, Cornell University Press.

Pogge, Thomas (1994), *John Rawls*, München, Beck. (Include un interesant capitol despre biografia lui Rawls și, la sfârșit, un rezumat al datelor importante din opera și viața sa, precum și o utilă bibliografie).

Rawls, John (1996), *Political Liberalism*, New York, NY, Columbia University Press. (Această ediție paperback este neschimbată în conținut față de ediția hardback, din 1993; singura diferență este că ediția paperback conține o nouă introducere, pp, xxxvii-lxii, și lucrarea lui Rawls, din 1995, „Reply to Habermas", *Journal of Philosophy*, 92, 132-180, ca Lecture IX.)

Rawls, John (1999a), *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Rawls, John (1999b), *A Theory of Justice*, ediție revizuită, Cambridge, MA, Harvard University Press (prima ediție publicată în 1971).

Sandel, Michael (1996), *Liberalism and the Limits of Justice*, ediția a doua, Cambridge, Cambridge University Press (prima ediție a fost publicată în 1982).

Wolff, Robert Paul (1977), *Understanding Rawls*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Catherine Audard

Stabilizând democrația: propune Rawls o concepție despre cetățenie?*

Această lucrare își propune să investigheze modul în care ideea de „rațiune publică", prezentată de Rawls în ultimele scrieri[1], a reușit să suscite un interes crescând, împărtășit de numeroși filozofi politici, pentru problema stabilității democrației. Voi începe cu o analiză a „fragilității" democrației și a rațiunilor pentru care Rawls crede că „problema stabilității este fundamentală pentru filozofia politică" (Rawls, 1993, xvii, 140-144). Apoi, voi examina în detaliu argumentul în favoarea construirii unui consens politic pe baza principiilor dreptății, mai degrabă decât pe baza unei concepții împărtășite despre bine, și modul în care acest argument se fundamentează prin apelul la „rațiunea publică". În continuare, voi prezenta principalele critici aduse teoriei lui Rawls, în special de post-marxism, comunitarianism și feminism, precum și critica lui Habermas. Concluzia va sugera că Rawls oferă, prin „concepția politică despre persoană", o soluție la dificultățile democrațiilor contemporane: stabilitatea acestora depinde nu numai de proiectarea „instituțiilor bune", a proceselor corecte de luare a deciziilor, dar și de crearea „cetățenilor buni". S-ar putea elabora un concept nou și mai bogat despre cetățenie cu condiția investigării depline a conținutului normativ al „rațiunii publice", și cu condiția afirmării unității morale a Eului, deopotrivă privat și public, ca sursă a normativității.

1. „Fragilitatea" democrației

1.1. „Principiul democratic al relevanței individuale"

Dar, mai întâi, pentru a înțelege de ce crede Rawls că democrațiile sunt vulnerabile și au nevoie de un tip nou de consens politic, trebuie să explicăm ce înțelege el prin democrație și cum descrie stabilitatea ei. În acest context, democrația înseamnă o democrație constituțională (ca în cazul monarhiei constituționale), în care suveranitatea

* Studiul a fost scris pentru acest volum, la solicitarea coordonatorului (n. coord.).

[1] Rawls (1987, în special pp. 8-9 și 20-23), (1989, în special sect. VI-VII), (1993, cap. VI „The Idea of Free Public Reason") și (1997). Toate referințele se fac la vol. *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

poporului (sau regula majorității absolute) este reglementată de principiile normative ale dreptății și de instituții precum Constituția sau Declarația Drepturilor, cu scopul de a proteja libertățile și drepturile de bază ale indivizilor. Una din dificultățile majore ale democrațiilor constituționale și liberale, precum și ale democrațiilor reprezentative, constă în interpretarea „principiului relevanței individuale", adică „a principiului conform căruia statele trebuie judecate după modul cum influențează viața indivizilor" (Kukathas și Pettit, 1990, p. 8). Dacă criteriul unei politici bune ar trebui să fie nevoile și dorințele cetățenilor, și dacă ambiția democrațiilor este să fie în „serviciul" nevoilor și preferințelor individuale, atunci ele sunt vulnerabile din, cel puțin, trei puncte de vedere.

1. În primul rând, ele sunt *vulnerabile* datorită fluctuațiilor iraționale ale acestor preferințe și ale „tribunalului opiniei publice". Fiind puternic fluctuante, cum ar putea ele să ducă la regimuri politice stabile, din moment ce folosirea forței, dincolo de coerciționeaua politică legitimă, este exclusă în democrațiile liberale? Ronald Dworkin menționează expresia „democrație de piață" pentru a descrie această slăbiciune a regimurilor liberale în care accentul este pus pe abilitatea oamenilor de a alege: de a-și alege instituțiile, strategiile politice, reprezentanții, etc.[2] Fiind inclusive, democrațiile moderne sunt la discreția majorităților neliberale, după cum s-a constatat în prea multe cazuri. John Stuart Mill a arătat în analiza exhaustivă a liberalismului, din *Despre libertate* (1859), că „tirania" majorităților poate fi la fel de periculoasă ca și despotismul însuși. Opinia publică și conformismul amenință libertatea individuală care de fapt depinde de capacitățile critice ale rațiunii. O îngrijorare similară față de despotismul democratic a fost celebru exprimată, mai înainte, de Alexis de Toqueville în *Despre democrație in America* (1840). Răspunsul propus de Rawls și Habermas, și care va fi examinat mai târziu, este că stabilitatea democrației, valorile sale, instituțiile, etc., se bazează pe disponibilitatea cetățenilor pentru auto-cunoaștere rațională, pentru comunicare și punere de acord. Democrația liberală „poate câștiga sprijin adresându-se rațiunii fiecărui cetățean" (Rawls, 1993, p. 143). În măsura în care coeziunea socială a democrațiilor moderne se bazează pe etica comunicativă sau „rațiunea publică", pe acordul asupra „principiilor rezonabile", și nu pe doctrine adevărate sau pe apartenența la comunitățile religioase sau etice tradiționale, aceasta este evident o sursă de vulnerabilitate.[3]

2. A doua sursă de instabilitate este creată de modul în care se calculează utilitatea globală sau „binele" cetățenilor. John Rawls, în celebra sa critică a utilitarismului clasic, scria: „Să presupunem că anumite instituții sunt adoptate pe baza acordului public conform căruia avantajul mai mare al unora contrabalansează pierderea minoră în cazul altora. De ce acceptarea principiului utilității de către cei mai norocoși ar trebui să inspire celor mai puțin avantajați sentimente prietenești față de aceștia?" (Rawls, 1971, p. 437). Așa vor apărea politicile nedrepte care vor distruge legăturile prieteniei civice. Democrațiile, fiind bazate pe principiile și valorile individualismului, vor produce din

[2] Prin contrast, idealul republican de cetățenie va impune participarea activă mai presus de alegerea pasivă.

[3] Aici, ar fi interesant să urmărim paralela dintre analiza modernității și a raționalității direcționată către scop (*goal-directed rationality*) a lui Max Weber, prin contrast cu comportamentul tradițional.

ce în ce mai multă divizare socială și instabilitate, ca în cazul societăților contemporane cu „două niveluri" de venit. „În aceste cazuri nu funcționează principiul reciprocității, iar apelul la utilitate poate naște suspiciuni" (Rawls, 1971, p. 437). Pentru Rawls, soluția este dată de noțiunea inclusivă de „imparțialitate" care „nu permite ca sacrificiul impus câtorva să fie contrabalansat de avantajele mai mari de care se bucură mai mulți" (Rawls, 1971, p. 3). Într-o democrație, cetățenii își dezvoltă un puternic simț al dreptății care, în viziunea lui Rawls, previne acest tip de divizare și instabilitate. Ei „trebuie să recunoască că substanța revendicărilor lor nu este dată de puterea și intensitatea psihologică a nevoilor și dorințelor lor" (Rawls, 1993, p. 34). Și totuși riscul divizării este foarte mare.

3. În al treilea rând, democrațiile sunt instabile deoarece „cetățenii lor sunt divizați datorită doctrinelor religioase, filozofice și morale rezonabile dar incompatibile" (Rawls, 1993, p. xviii și p. xxv). Rawls își revizuiește, aici, optimismul și încrederea în rațiune din *O teorie a dreptății*. Nu este neapărat necesar ca persoanele rezonabile să ajungă în cele din urmă la un acord. Pornind de la „valoarea pluralismului", a lui Isaiah Berlin, Rawls afirmă că „o pluralitate de doctrine cuprinzătoare rezonabile dar incompatibile reprezintă rezultatul exercitării rațiunii umane în cadrul instituțiilor libere ale unui regim constituțional democratic" (Rawls, 1993, p. xvi). Cum înțelege Rawls pluralismul? Se ocupă el în mod serios de pluralism?[4] El spune: „Binele omenesc este eterogen, deoarece scopurile eului sunt eterogene. Deși a subordona toate obiectivele noastre unui singur scop nu încalcă la drept vorbind principiile alegerii raționale, totuși ne frapează ca fiind ceva irațional sau mai probabil ca ceva nebunesc. Eul este „desfigurat" (Rawls, 1971, p. 554). Aceasta este rațiunea pentru care „umanismul civic", sau concepția aristotelică care afirmă „participarea politică ca locus-ul privilegiat al unei vieți bune", este incompatibil cu liberalismul (Rawls, 1988, p. 273). El încalcă tratamentul egal acordat persoanelor și nu recunoaște libertatea lor de a alege, pentru că promovează o anumită viziune despre bine pentru toți. Ceea ce este în joc, aici, este lipsa de raționalitate a oricărei doctrine dominante, valori sau grup dominant. De aceea, pentru Rawls, este evident că necesitatea unei separării între credințele publice și cele private nu înseamnă protecția intereselor sau proprietății private, ci este justificată de pericolul pe care îl reprezintă pentru o societate liberală dreaptă parțialitatea indivizilor izolați și dominația concepțiilor lor despre bine. Trăsătura caracteristică a unei doctrine deontologice, una care consideră că ceea ce este corect din punct de vedere moral este prioritar în raport cu perspectiva individuală despre bine, nu este individualismul, cum se spune deseori, ci cerințele imparțialității și ale cunoașterii publice a principiilor dreptății. Într-o democrație liberală, oamenii nu vor renunța la credințele, angajamentele și identitatea lor morală, de dragul cooperării și al stabilității sociale. Dimpotrivă, ceea ce este caracteristic societăților democratice este tocmai existența dezbaterilor publice autentice, a concepțiilor extrem de diferite deși rezonabile, a curentelor și tendințelor sociale schimbătoare. Individualismul, în sensul afirmării eului, a identității și unicității sale, este o

[4] William Galston (1995) susține că Rawls nu se ocupă serios de pluralism în *Political Liberalism*.

componentă majoră a liberalismului. În acest sens, vom vedea mai târziu că soluția propusă de Rawls constă în dezvoltarea contextului social necesar pentru afirmarea respectului de sine, pentru recunoașterea valorii individuale de către societate în ansamblu.

4. Pentru a conchide, Rawls crede că democrațiile sunt vulnerabile și instabile datorită principiului relevanței individuale și a interpretării sale. El respinge interpretarea utilitaristă în favoarea celei deontologice, în care dorințele și preferințele cetățenilor trebuie să se supună controlului primului principiu al dreptății. El realizează că individualismul duce la divizare și conflicte, dar acesta este prețul ce trebuie plătit pentru o autentică democrație liberală. Trebuie să privim în mod serios pluralismul.[5]

1.2. Stabilitatea și rolul cetățenilor

1. Stabilitatea este descrisă de Rawls în următorii termeni: „cea mai stabilă concepție a dreptății este probabil una inteligibilă pentru rațiunea noastră, una congruentă cu binele nostru și înrădăcinată nu în abnegație, ci în afirmarea eului" (Rawls, 1971, p. 436). Trebuie remarcat, aici, că stabilitatea nu este înțeleasă în termeni empirici, ca o anumită stare de fapt a societății, ci în termeni normativi ce rezultă dintr-un acord asupra principiilor politice care reglementează viața publică. Ea are sensul unei „acceptabilități raționale/rezonabile idealizate" (T. McCarthy, 1994, p. 54), și este strâns corelată cu o descriere a persoanei în termeni politici. Ceea ce ar trebui de asemenea remarcat este faptul că, pentru Rawls, stabilitatea unei teorii a dreptății reprezintă unul din factorii care generează un regim democratic stabil. Ne vom întoarce mai târziu la rolul jucat de o concepție stabilă a dreptății în stabilizarea democrației. În acest stadiu, este util să se înțeleagă că într-o pledoarie pentru democrație care nu este fundaționistă, care nu se sprijină pe „adevărul" instituțiilor democratice, ci se bazează pe o concepție constructivistă despre ceea ce este corect din punct de vedere moral, este foarte important ca facultățile justificatorii ale teoriei să fie strâns corelate cu principalele opțiuni și dezbateri desfășurate în societatea în sens larg, cu ceea ce Rawls numește „cultura de bază a societății civile*" (Rawls, 1993, p. 220). În acest punct putem vedea cât de apropiat este Rawls

[5] Principala critică pe care o aduce Rawls dreptății ca imparțialitate, așa cum este prezentată în 1971 în *A Theory of Justice*, se referă la faptul că aceasta este prea optimistă și nu ia în considerație pluralitatea de credințe și convingeri caracteristice societăților contemporane. Am putea să mergem mai departe și să întrebăm: cum rămâne cu împărțirea în clase și cu conflictele sociale? Pot fi ele tratate ca simple conflicte de idei și reprezentări? Este interesant de remarcat că această întrebare n-a fost pusă niciodată în *Political Liberalism*, având în vedere că poate fi dată o nouă interpretare a ideii marxiste a luptei de clasă în lumina „ideii pluralismului rezonabil". Grupurile sociale sunt divizate nu numai de interesele conflictuale, ci și de *habitus*-ul și reprezentările contrastante ale stratificării sociale. Cum se stabilește, atunci, legătura dintre „conștiința de clasă" și „doctrinele cuprinzătoare"? Sau, în ce sens ideologiile nu sunt „fantasmagorii", ci interpretări „rezonabile" ale realităților sociale? Din punctul meu de vedere, nu este nici pe departe evident că poate fi stabilită o asemenea legătură.

* Prin „background culture of civil society" Rawls are în vedere un fond de idei și principii implicit împărtășite care aparțin diferitelor doctrine religioase, filozofice și morale, diferitelor asociații-biserici, universități, cluburi, etc.- și care constituie cultura socială, și nu politică, a vieții cotidiene (n. coord.).

de „discursul etic" al lui Habermas. Nu numai că aceste facultăți justificatorii sunt încorporate în societatea în sens larg, ele sunt strâns legate de existența unui concept comun de cetățenie. Este frapant cum în locul încrederii de secole a liberalilor doar în design-ul instituțional, Rawls schimbă accentul în favoarea cetățenilor care trăiesc în aceste cadre instituționale și a capacității lor de a ajunge la consens și înțelegeri. El nu crede în capacitatea instituțiilor de a crea singure cadrul normativ necesar păcii și cooperării.

2. Merită reamintit, aici, cum vede Kant problema stabilității. În lucrarea *Spre pacea eternă* (1795), el sugerează că date fiind „înclinațiile egoiste ale oamenilor... rămâne doar ca ei să creeze o bună organizare a statului, o sarcină care stă în puterea lor ... astfel încât omul, chiar dacă nu este bun moralmente în sinea lui, poate fi totuși constrâns să fie un bun cetățean ... problema constituirii unui stat poate fi rezolvată chiar și de o națiune de diavoli (atâta vreme cât posedă capacitatea înțelegerii)"[6]. Curentul major în politicile liberale, în special în istoria americană, a fost cel de elaborare a arhitecturii celor mai bune posibile instituții. Îndelungata tradiție a „balansărilor și contrabalansărilor"*, a „controlului constituționalității normelor juridice"**, apariția „constituționalismului" (*Federalistul*, nr. 78)***, au servit aceluiași scop: să stabilească un acord între opinia publică și vocea rațiunii, departe de demagogie și paternalism, în cel mai bun mod posibil. Acesta a fost unul din motivele pentru care Jefferson, în *Federalistul*, a vrut să impună limitări ale suveranității populare, printr-un sistem de guvernare reprezentativă, pentru a crea un regim democratic stabil. Urmându-l pe Montesquieu, care spune că „trebuie ca prin orânduiala lucrurilor *puterea să înfrâneze puterea*" (1758/1993, XI, 4), Jefferson îndeamnă ca „ambiția să fie opusă ambiției, interesul omului să decurgă din drepturile constituționale" (*Federalistul*, nr. 10). Atunci, democrația reprezentativă este sistemul care afirmă prioritatea libertății individuale, în sensul „negativ" al lui Mill, și în care, în consecință, suveranitatea populară sau *regula majorității* este limitată de principiile normative, care o stăpânesc și impun un fel de control constituțional. Instituțiile Curții Supreme (sau Legea Fundamentală în Germania), Declarația Drepturilor Omului, etc., joacă un rol central în democrațiile liberale în stabilirea unei legături între suveranitatea poporului și principiile normative ale libertății, egalității, solidarității, dreptății, etc., care corectează și contrabalansează pasiunile populare.

3. Prin contrast, tradiția republicană, în special în Franța, se pare că a avut întotdeauna mai multă încredere în capacitatea cetățenilor de-a lăsa deoparte și de-a transcende interesele lor personale în numele unui bine comun mai important, decât în

[6] Kant (1785/1983) p. 112. (Vezi și „Spre pacea eternă", trad. Rodica Croitoru, în *Scrieri moral-politice*, Immanuel Kant, ed. Științifică, București, 1991, p. 410 – n.coord.)

* În original *checks and balances*; și se referă la contraponderea dintre puterile statului, un aspect specific Constituției americane. Un fel de echivalent, în context european, ar putea fi principiul separării puterilor în stat (n. coord.).

** În original *judicial review*, care înseamnă, tot în context american, puterea curților de a invalida legile și diferitele acte normative ale executivului (n. coord.).

*** Pentru referințele la textele clasice ale lui Hamilton, Madison si Jay vezi *The Federalist Papers*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1987 (n. coord.).

reglementările externe, în principiul balansărilor și contrabalansărilor. Rousseau a dat un răspuns foarte diferit la problema instabilității: „Atunci când poporul deliberează fiind suficient de bine informat ... deliberarea va fi întotdeauna bună" (1762/1964, II, iii.). Tradiția iacobină, departe de a construi supape de siguranță care să contrabalanseze pasiunile populare, avea să anuleze toate „corpurile intermediare" și să creeze o legătură directă între popor și delegații săi, guvernul fiind o „emanație" a poporului. Delegații nu erau priviți ca reprezentanți, cu rol corector și moderator, ci doar ca vehicule ale opiniei populare majoritare.

4. Pe acest fundal, este foarte interesant de remarcat că, în ultimii ani, s-a înregistrat o renaștere a interesului legat de chestiunea cetățeniei și de examinarea slăbiciunilor instituțiilor democratice. După cum spune Will Kymlicka (1994, pp. 352-381) „sănătatea și stabilitatea unei democrații moderne depinde nu numai de „structura sa de bază" (Rawls), ci, de asemenea, de calitățile și atitudinile cetățenilor săi". El continuă, citându-l pe Habermas: „instituțiile libertății constituționale au valoare doar în măsura în care o populație se folosește de ele" (1992, p. 7). Această mișcare poate fi explicată prin sensul reînnoit dat cetățeniei, care creează stabilitatea unei națiuni ca o comunitate politică, care asigură puternice angajamente personale față de anumite valori fundamentale ce conferă membrilor unei forme de organizare politică o „asemănare de familie". După cum observa pertinent Tamir (1993, pp. 121-124), „liberalismul trebuie să reintroducă sentimentele naționaliste inconștiente pentru a justifica solidaritatea și loialitatea față de democrație." Cetățenia și conținutul ei normativ dat de ideea de națiune este, în cele din urmă, cheia stabilității regimurilor democratice, pentru că surprinde identitatea comună în termeni care transcend diversele și divergentele atașamente culturale și provinciale. Fuziunea dintre cetățenie și naționalitate a fost cheia succesului statelor-națiune contemporane, iar dacă în prezent aceasta este în criză, atunci cetățenia trebuie regândită în termeni noi. Acesta este motivul pentru care reflecțiile lui Rawls referitoare la „concepția politică despre persoană" sunt atât de importante.

5. Aceste valori fundamentale au fost în mod covârșitor culturale: religia, limba, literatura, evenimentele istorice și mitologiile, au jucat un rol hotărâtor în crearea unei conștiințe naționale și a unui sentiment de apartenență. Nu demult, ca urmare a Războiului de Independență din Statele Unite și a Revoluției Franceze, aceste trăsături au devenit propriu-zis politice. Valorile fundamentale sunt privite ca fiind independente de tradițiile culturale, ele au o sferă universală, iar dobândirea cetățeniei este, cel puțin în principiu, independentă de loialitățile provinciale. În faimoasa formulare a lui Ernest Renan, „națiunea este un plebiscit zilnic", altfel spus, cetățenia este o obligație voluntară, nu una „dată", este o chestiune legată de opțiunile și preferințele individuale. Dar sunt acestea suficiente pentru a crea o loialitate constantă față de idealul democratic, pentru a conferi permanență și stabilitate democrațiilor contemporane? Libertatea de emigrare combinată cu libertatea de exprimare a propriei identități va produce societăți care vor fi din ce în ce mai neomogene și mai instabile. Apariția unor noi mișcări sociale, a feministelor, a homosexualilor, precum și a minorităților etnice sau culturale, este una din caracteristicile principale ale contextului social în care democrațiile trebuie re-gândite dacă vor să supraviețuiască.

1.3. Rawls despre cetățenie

1. Tocmai în acest context va trebui să încercăm să înțelegem cartea „revizionistă" a lui Rawls *Liberalismul politic*. Cartea este revizionistă în aparență, în sensul că pare să fi abandonat concepția universalistă și abstractă despre persoană din *O teorie a dreptății*, în special în descrierea „părților" din „poziția originară". În *O teorie a dreptății*, accentul a fost pus pe descrierea persoanei ca agent rațional, interesată de sine și nerăbdătoare să-și promoveze concepția despre bine. Chiar dacă Rawls s-a angajat într-o critică acerbă a utilitarismului, și nu doar s-a distanțat de el, pare să folosească în continuare aceeași definiție a rationalității ca o facultate abstractă și „monologică". Se pare că două considerații l-au determinat să părăsească această descriere a agentului uman. În primul rând, el vrea să recunoască importanța schimbărilor sociale contemporane și necesitatea „situării" teoriei sale a dreptății. O concepție a dreptății este validă pentru o anumită societate, la un anumit moment al dezvoltării sale. Chiar dacă ea pretinde o validitate universală, această universalitate este *de jure*, și nu *de facto*. Ea este întotdeauna revizuibilă în funcție de elementele constitutive ale organizării politice și de schimbările acesteia. Vom vedea că în acest punct Habermas și Rawls au păreri diferite, Habermas susținând în continuare o concepție kantiană universalistă a principiilor regulative. În al doilea rând, Rawls vrea să arate că și în aceste noi contexte pluraliste poate fi aplicată concepția sa despre dreptate, nu atât principiile ca atare, cât metodele pentru găsirea și justificarea lor. În *Liberalismul politic* este interesat de rolul pe care îl poate juca o concepție *politică* a dreptății, – *politică* în sensul de neutră și detașată de orice credințe și doctrine cuprinzătoare particulare. De aceea va examina modul în care o asemenea concepție poate câștiga sprijinul și loialitatea unor largi segmente ale societății ostile față de tradițiile și principiile liberalismului clasic.[7] Dacă în *O teorie a dreptății* rationalitatea instrumentală fusese concepută ca fiind suficientă pentru a crea un consens asupra dreptății fundamentat în sens humean, pe interesul de sine și pe absența invidiei, acum acest lucru devine imposibil: rationalitatea nu mai este suficientă. *Liberalismul politic* adaugă un factor nou: recunoașterea pluralismului moral și respectul pentru concepțiile rezonabile dar incompatibile despre bine, care fiecare în parte pot să fie adevărate, chiar dacă nu se potrivesc cu ale noastre. În consecință, spațiul public trebuie să adere la o concepție „rezonabilă" a dreptății și să renunțe la a-și construi stabilitatea pe concepții „adevărate" despre bine.

2. După cum am văzut, fragilitatea democrațiilor este cauzată de noul mediu social, de amalgamul cultural cu care trebuie să se confrunte, și nu efectiv de afirmarea individualismului. În acest sens, Rawls rămâne un individualist și, de aceea, nu este surprinzător că singura sa soluție la problema stabilității poate fi găsită în loialitățile individuale, și nu în reîntoarcerea la omogenitatea culturală. Dar aceste atașamente individuale la valorile democrației nu trebuie exprimate în forum-ul public prin limbaje non-publice,

[7] Rawls pare să fi uitat de moștenirea lui Locke și Montesquieu, sau de cea a lui Rousseau și Tocqueville. Dar să acceptăm pentru moment această descriere a liberalismului clasic, chiar dacă va trebui să ne întoarcem la ea mai târziu.

care trebuie puse în paranteză, neutralizate; în sfera publică cetățenii trebuie să respecte o „datorie a civilității" (Rawls, 1993, p. 217). Aceasta mă determină să formulez ceea ce voi numi paradoxul lui Rawls. Credințele individuale joacă un rol important în crearea loaialității cetățenilor pentru valorile democratice, care este cheia stabilității democrației. Să ne reamintim formula menționată mai devreme: stabilitatea (*democrației liberale*- subl.n. O.C.) este doar rezultatul faptului că se „adresează rațiunii fiecărui cetățean". Dar, în același timp, pentru a neutraliza efectul pluralității de doctrine cuprinzătoare incompatibile, aceste convingeri și angajamente personale trebuie să rămână non-publice și nu pot fi indicate ca sursă a loialității pentru valorile democratice ale spațiului public: libertatea, dreptatea, egalitatea, domnia legii, etc. După cum spunea T. McCarthy: „Putem în mod rezonabil să ne așteptăm ca indivizii să separe credințele și valorile personale de cele publice în măsura cerută de idealul cetățeniei care, conform lui Rawls, impune ca noi nici măcar să nu votăm după cum ne dictează convingerile personale în problemele politice fundamentale?" (1994, p. 52). Problema este cum să inducem cetățenilor un angajament suficient de puternic față de instituțiile libertății și dreptății liberale într-un context în care (1) nici o concepție despre bine nu poate fi deasupra celorlalte, (2) este exclusă folosirea forței, iar (3) integrarea politică trebuie să conducă la cetățenie „activă". Pentru Rawls, acest paradox poate fi soluționat grație exercitării „rațiunii publice libere" care creează o „datorie a civilității" între cetățeni.

2. Rawls despre „Rațiunea publică liberă"

2.1. Cetățenia și rațiunea publică

„Rațiunea publică liberă" încorporează idealul unei societăți ale cărei instituții pot să fie întotdeauna justificate în mod public și reciproc pentru și de către toți membrii ei, încorporează un ideal de cetățenie. Ea a fost o caracteristică esențială a culturii democratice, de la *agora* Greciei antice până la Kant. Pentru greci, disputele din spațiul public erau sursa și baza coeziunii vieții politice și conduceau la prietenia civică. Pentru Kant[8], „uzul *public* al propriei rațiuni trebuie să fie întotdeauna liber", astfel încât să putem crea progresiv o comunitate intelectuală a savanților, a oamenilor liberi în Imperiul scopurilor, exercitându-și „libertatea condeiului". Kant spune că acest ideal este bun nu doar pentru societate, pentru fiecare dintre noi, ci și pentru consolidarea rațiunii umane, deoarece „chiar existența rațiunii depinde de această libertate. Pentru că rațiunea n-are autoritate dictatorială; verdictul ei este întotdeauna pur și simplu acordul cetățenilor liberi asupra căruia fiecăruia îi este permis să-și exprime obiecțiile sau chiar să se opună, fără vreo opreliște sau impediment"(Kant, 1781/1969, p. 593 – A738/B766). „Această libertate va aduce cu sine dreptul de a ne exprima deschis în discuții gândurile și îndoielile pe care nu le putem rezolva singuri, și de a face acest lucru fără să fim

[8] „An Answer to the Question: What is Enlightment?", în Kant (1784/1991), pp. 54-60). (vezi și „Răspuns la întrebarea: ce este luminarea? (5 dec. 1795)", în M. Flonta și H.-K. Keul, *Filosofia practică a lui Kant*, Iași, Polirom, 2000, p. 119-n. coord.). Vezi de asemenea Onora O'Neill (1989), pp. 28-50.

considerați cetățeni turbulenți sau periculoși" (ibid., p. 603). Într-un mod asemănător, pentru Rawls, capacitatea de a prezenta liber rațiuni, pe care ceilalți pot să-și le însușească în mod rezonabil, exprimă un „ideal de cetățenie democratică". Nu numai că acest uz public al rațiunii conferă legitimitate deciziilor luate, dar creează totodată un tip cu totul diferit de apartenență la organizarea politică. Exercitându-și colectiv puterea politică, cetățenii au o datorie morală, de civilitate, „de a-și explica unul altuia de ce principiile și politicile pentru care pledează și pentru care au votat pot fi susținute de valorile politice ale rațiunii publice" (Rawls, 1993, p. 217). Aceasta înseamnă că ei trebuie să adopte un limbaj și să se refere la valori care sunt inteligibile pentru toți, sau pentru cei mai mulți, în loc să ia propriile doctrine cuprinzătoare drept norme. Ea este o datorie a toleranței și poate, chiar, a recunoașterii implicite a culturii și limbii minorităților. Exercitându-și capacitatea de a face uz de rațiunile publice, cetățenii creează o comunitate în care există o pluralitate de tradiții culturale, loialități, etc., dar exprimate acum într-un limbaj comun. Ei re-creează Republica ideală care transcende diversitatea și se sprijină pe voință și rațiune, nu pe obiceiuri și tradiții.

2.2. Democrație și rațională

Trebuie să lămurim această pretenție exprimată de Kant, Rawls și Habermas, că există o legătură între democrație și rațională. În discuție este doctrina liberală a democrației care nu se sprijină pe valori comune și împărtășite, ci mai degrabă pe puterile și capacitățile morale individuale: capacitatea de a avea o concepție despre bine și de a avea un simț al dreptății, care la rândul lor înseamnă că noi suntem deopotrivă raționali și rezonabili. Fiind *raționali*, înseamnă că vom încerca să ne realizăm concepția despre bine în maniera cea mai înțeleaptă. Fiind *rezonabili*, înseamnă că posedăm un simț al dreptății care ne va determina să ne angajăm într-o cooperare corectă și echitabilă și să ne restrângem interesele personale și concepțiile despre bine pe care le putem promova (Rawls, 1993, pp. 48-54). Aceste două puteri ne conferă, în calitate de cetățeni într-un regim liber, capacitatea de a discuta și evalua public instituțiile politice, practicile și scopurile din sfera publică și din „discursul ideal" (*ideal speech*), după expresia lui Habermas, pentru a ajunge la acorduri în limitele principiilor comune ale dreptății. În acest sens, este evident că Rawls continuă revoluția kantiană conform căreia validitatea obiectivă a aserțiunilor sau propozițiilor trebuie înțeleasă în termenii conștiinței, și nu în cei ai faptelor obiective. Deliberarea și consensul sunt singurele căi pentru a ajunge la o concluzie validă. De aici, și rolul central jucat de exercitarea publică a rațiunii de către cetățeni. Pretenția lui Rawls că cetățenii pot fi uniți nu pentru că împărtășesc o tradiție comună, o cultură sau o viziune despre bine comună, ci datorită posibilității, atunci când o au, de a se angaja într-un dialog public, într-o exercitare publică a rațiunii, este foarte apropiată de concepția lui Habermas despre „discursul etic" și „democrația deliberativă".

Rațiunea publică este rațiunea în exercițiu în tranzacțiile, disputele, dezacordurile și deliberările, care au loc în sfera publică a unei democrații constituționale. Dar este, de asemenea, rațiunea în exercițiu în cadrul instituțiilor (parlamente, tribunale, servicii

publice, etc.) și practicilor noastre politice comune. Ea este rațiunea care le justifică sau critică și este exprimată prin argumente, temeiuri, motive, prezentate de cetățeni în aceste arene politice publice. Fiind publică, ea presupune comunicare și înțelegere între cetățeni și, în acest sens, este o antrepriză comună care poate remedia dificultățile remarcate mai devreme. Problema este cum ar putea exercițiul rațiunii publice să creeze în mod efectiv un consens politic și un ansamblu de cetățeni activi care să transfere stabilitatea sa unui regim democratic, făcându-l nu numai acceptabil, dar și de dorit și prețuit. „Conceptul hegelian de «spirit obiectiv» (*objektiver Geist*) îmi apare deosebit de potrivit, scria Seyla Benhabib, când cineva reflectează la miezul guvernării democratice prin intermediul raționalității practice" (1996, p. 69). Este adevărat că, într-un anumit sens, ideea de „rațiune publică" poate fi înțeleasă în termeni hegelieni, aceasta însemnând că într-o democrație liberală oamenii pot să ajungă, în cele din urmă, la reconciliere și la recunoașterea acelorași moduri de raționare printr-un consens bazat pe unitatea Rațiunii însăși. Și Rawls vorbește pe larg despre „reconcilierea prin intermediul rațiunii publice" (1985, p. 395). Iar Habermas, în analiza critică a liberalismului politic rawlsian, amintește de „reconcilierea prin intermediul uzului public al rațiunii". Atâta vreme cât o separăm de conceptul de „suprasubiect" este un mod convenabil de a descrie acele „reguli, proceduri și practici anonime, dar inteligibile", precum și raționalitatea lor. Dar aceasta ar putea fi o înțelegere greșită a ceea ce poate să fie o concepție *liberală* despre rațiunea publică. De fapt, ea trebuie înțeleasă prin contrast cu contextul contemporan al diversității culturale descrisă curent sub denumirea de „fapt al pluralismului", și cu disputa comunitariană pe care acesta a generat-o. Altminteri, reconcilierea ar deveni o expresie periculoasă pentru că ar înseamna că Rawls n-a acceptat în totalitate „faptul pluralismului". Vom reveni la această critică formulată, printre alții, de William Galston. Pentru moment, să examinăm mai amănunțit conținutul și rolul rațiunii publice în viziunea lui Rawls și să vedem cum ne va conduce aceasta la o concepție despre cetățenie.

2.3. Rațiunea publică și poziția originară

Pentru Rawls rolul „rațiunii publice libere" este mult mai restrâns decât pentru Habermas. Înainte de toate, ea nu are nici un rol în primul stadiu al teoriei dreptății: în „poziția originară". Primul stadiu, descris ca o teorie a dreptății „de-sine-stătătoare", corespunde unui regim constituțional în care principiile dreptății sunt stabilite ca rezultat al unui „experiment de gândire", acela al „poziției originare", ce exprimă principalele idei politice și morale ale spațiului public aflate în „echilibru reflectiv". Să examinăm acum acest prim stadiu. Trebuie să explicăm de ce selecția principiilor dreptății nu este rezultatul unei dezbateri publice. În acest stadiu, se intenționează să se elucideze care principii (norme) ar trebui să reglementeze structura de bază a societății și cum interacționează diferitele seturi de valori particulare existente. Dar rațiunile pentru selectarea vreunui set dat de principii nu pot să fie particulare, nu pot reprezenta vreun set „specific" de valori subiective, dacă este ca ele să fundamenteze cadrul vieții noastre împreună. Ele trebuie să țină cont de rațiunile celorlalți oameni. Cu alte cuvinte, ele

trebuie prezentate în mod public și liber ca fiind *imparțiale*. Aceasta este cealaltă semnificație[9] a „poziției originare", și a „vălului de ignoranță", care reprezintă, într-un anumit sens, un instrument „politic" și educațional. Este o cale de a face, ca să folosesc expresia lui Rousseau, dintr-un egoist, dintr-un individ asocial, un *cetățean*, „prin substituirea instinctului cu dreptatea. [...] Astfel omul, care până atunci era preocupat numai de sine însuși, va descoperi că este obligat să acționeze conform altor principii și să-și consulte rațiunea înainte de a-și asculta înclinațiile".[10] Deși la prima vedere poate părea surprinzător, distincția dintre privat sau particular și public sau general și ideea priorității celui din urmă sunt într-adevăr comune atât tradiției liberale cât și celei republicane, întrucât ambele sunt doctrine deontologice care identifică în mod efectiv dreptatea cu imparțialitatea.[11]

Putem să înțelegem, acum, rațiunea mai profundă pentru care poziția originară nu poate fi prilejul unei dezbateri publice.[12] Vom examina mai târziu criticile tari pe care le-a provocat „monologica" poziție originară a lui Rawls; unii ar fi vrut chiar să renunțe la întregul procedeu, sau la unele părți, și să-l înlocuiască cu o dezbatere publică (Barry, 1989, p. 345, 372). Această chestiune foarte importantă a fost ridicată, printre alții, și de Habermas. Vălul de ignoranță pare inacceptabil dacă consensul asupra principiilor dreptății trebuie realizat cu ajutorul „rațiunii publice libere", adică prin discuțiile și deliberările unor persoane distincte asupra a ce fel de restricții ar fi rațional să fie acceptate, nu numai de ele, ci și de ceilalți, în numele dreptății. Ele au nevoie de toată informația pe care o pot obține pentru a face cea mai bună alegere posibilă. După Rawls, una din interpretările greșite se datorează referinței la teoria alegerii raționale: părțile egoiste decid pentru ele însele, în spatele vălului de ignoranță, pentru a se proteja de cele mai rele posibile consecințe conform principiului *maximin*. Dar, în lumina textelor mai recente ale lui Rawls, se poate propune o altă interpretare și mai interesantă a vălului de ignoranță. În această situație, „rațiunea publică liberă" lipsită de cadrul unui limbaj comun și a regulilor sale, de exemplu, o Constituție, va fi doar o dispută între interese conflictuale, între concepții ireconciliabile despre bine care nu au criterii comune, în cel mai rău caz un fel de târguială care ne îndepărtează de orice preocupare pentru

[9] Vezi B.Barry (1989), p. 215. „Alegerea bazată pe interesul de sine, în condițiile în care informația este cenzurată, este atractivă deoarece dă posibilitatea ca filozofia politică să exploateze capacitatea teoriei alegerii raționale pentru o alegere eficientă. Dar, din păcate, ea nu surprinde în mod adecvat intuițiile morale care stau la baza egalitarismului rawlsian fundamental. [...] Trebuie să scăpăm de stipulația că părțile sunt motivate de urmărirea propriului interes și, în schimb, să spunem că ele vor dori să ajungă la un acord în termeni rezonabili."

[10] Vezi Rousseau (1762/1964) I, cap. IX.

[11] Îi sunt recunoscătoare lui Brian Barry (1989) pentru dinstincția crucială și clarificatoare dintre cele două teorii ale dreptății întâlnite la Hume și Rawls: dreptatea ca avantaj reciproc (*mutual*) și dreptatea ca imparțialitate (*impartiality*).

[12] Pentru o interpretare minuțioasă și echilibrată a rolului intereselor și al simțului dreptății în construcția teoriei dreptății, vezi B.Barry (1989), p. 372. „Integritatea sa depinde de menținerea unei poziții intermediare". Dar eu nu sunt de acord cu Barry că alternativa la o dezbatere în acest stadiu este „o problemă de decizie individuală condusă în termeni identici de toate părțile".

dreptate, în cel mai bun caz o discuție nesfârșită și sterilă. O doctrină deontologică are nevoie de un criteriu comun referitor la ceea ce este corect din punct de vedere moral care poate consta numai dintr-un set de reguli ce reglementează disputa însăși, dar nu este parte a ei. Pentru Rawls, aceasta este una din semnificațiile priorității a ceea ce este corect din punct de vedere moral în raport cu perspectiva individuală despre bine și este principala cerință a unei teorii a democrației.

Trebuie ca de la bun început să fim de acord asupra a ce fel de rațiuni putem să folosim în dezbaterea chestiunilor legate de dreptate; aceasta este sarcina „poziției originare". Apoi, va trebui să facem abstracție de concepțiile noastre particulare despre bine și să ajungem la criterii și norme în cadrul cărora acestea să poată deveni acceptabile. Abstractizarea[13] este cheia pentru înțelegerea poziției originare și, în opinia mea, rațiunea pentru care trebuie păstrată, în pofida criticilor. În această problemă, una dintre cele mai lucide interprete, și acest fapt merită accentuat, deoarece ca femeie și ca feministă este în mod special sensibilă la beneficiile abstractizării (a face abstracție de contingențele particulare biologice și sociale și de valorile legate de acestea), este Susan Okin.[14] „Cei din poziția originară, scrie ea, nu pot să gândească din poziția nimănui, după cum au sugerat acei critici care au ajuns la concluzia că teoria lui Rawls se bazează pe un concept despre un eu „destrupat" (*disembodied*). Ei ar trebui, mai degrabă, să gândească din perspectiva tuturor, adică, din perspectiva fiecăruia rând pe rând. A face acest lucru necesită, în cele din urmă, atât o puternică empatie, cât și predispoziția de a asculta cu atenție chiar punctele de vedere diferite ale celorlalți". Cu alte cuvinte, vălul de ignoranță nu este numai un instrument „politic", ci implică, de asemenea, și o experiență „morală" și „psihologică" care clarifică și sistematizează simțul nostru de dreptate. Trebuie să acceptăm că „motivația pentru a fi drept este dorința de a acționa pe căi ce pot fi justificate pentru tine însuți și pentru ceilalți, fără să se facă apel la avantajul personal" (Barry, 1989, p. 359). Acesta este motivul pentru care noi nu putem să ajungem la imparțialitate prin discuții anterioare sau prin „discursul etic" (Habermas), după cum imparțialitatea, corectitudinea și echitatea sunt, mai degrabă, precondiții pentru exercitarea unei „rațiunii publice libere". Principiile dreptății trebuie obținute într-un mod adecvat pentru ca disputa să fie corectă și echitabilă. Și, dacă revenim la exemplul feminist, este evident că nu poate fi vorba de o dispută corectă și echitabilă, în cazul femeilor, fără garanțiile constituționale ale drepturilor și libertăților egale. Fără acestea, suntem la discreția avantajelor sau dezavantajelor unei târguieli „particulare", care sunt întotdeauna părtinitoare. Prin urmare, am putea spune că imparțialitatea poate fi obținută numai printr-un soi de dialog *în interiorul* individului între multiplele puncte de vedere pe care acesta le-a adoptat, metaforic vorbind, dacă ar fi să urmăm analiza lui Thomas Nagel conform căreia dincolo de diviziunea clasică între

[13] Legat de semnificația abstractizării, T. McCarthy (1994) semnalează aceeași tendință la Habermas: „nivelul de abstractizare la care societățile pluraliste pot spera să asigure un acord general între acțiunile diferențelor sociale, culturale și ideologice, poate foarte bine să fie similar cu cel al concepției politice rawlsiene".

[14] Vezi S. Okin (1989), în special pp. 101-109.

individ și societate, „există în fiecare individ o diviziune între două perspective, cea personală și cea impersonală" (1991, p.3). Problema va fi să arătăm, în pofida criticii comunitariene, în ce sens este vorba totuși de un dialog și nu de un monolog, întrucât noi suntem divizați între numeroasele noastre identități, chiar dacă ignorăm conținutul specific al fiecăreia dintre ele.

2.4. Rațiunea publică în al doilea stadiu al teoriei dreptății

Conform lui Rawls, al doilea stadiu se ocupă de problema justificării publice și de cea a stabilității teoriei. După cum am văzut mai devreme, Rawls dată fiind concepția sa normativă despre stabilitate, leagă strâns stabilitatea teoriei de însăși stabilitatea unei societății democratice. Dar de ce? Această supoziție nu este lipsită de importanță, chiar dacă el nu o explică, pentru că este corelată cu viziunea sa despre rolul unei teorii a dreptății. O teorie a dreptății nu este un construct etern, ci expresia unui proces continuu organic legat de instituțiile unei democrații. Exemplul cel mai bun ar putea fi cel al Constituției Americane și al rolului ei în stabilizarea democrației. Constituția nu poate fi separată de corpusul teoretic reprezentat de diferitele amendamente, de istoria lor constituțională și de filozofia pe care ele se sprijină și care este exprimată public prin opinia judecătorilor de la Curtea Constituțională. Într-un regim liberal, teoria și practica sunt mai strâns corelate decât în oricare alt context. Prioritatea libertății și limitele impuse coerciției înseamnă că liberul consimțământ al cetățenilor este reîmprospătat nu numai prin canalele politice clasice (vot, referendum, etc.), ci și printr-un proces public continuu de validare și criticism care se manifestă în întreaga societate civilă și explică de ce europenii sunt întotdeauna uimiți de nivelul scăzut al ratei participării la vot și al democrației participative din America.[15] Aceasta nu înseamnă că democrația este mai puțin în pericol în America decât în altă parte, ci că participarea politică ia forme diferite și mai difuze decât în Europa occidentală, un bun exemplu fiind dezbaterile publice ale Curții Supreme. Pentru americani, justificarea este clădită în însăși noțiunea de dreptate, iar cultura legalității are rolul ei în validarea instituțiilor și a practicilor politice de către cetățenii obișnuiți (*Federalistul* nr. 39: „Constituția se va baza pe consimțământul și pe validarea ei de către poporul american."). Principala libertate politică este abilitatea cetățenilor de a-și da sau nu consimțământul, de a discuta și reinterpreta continuu principiile, instituțiile, și practicile lor. Atunci, cum ar trebui creată și menținută loialitatea față de principalele instituții ale democrației? Aici este locul în care își spune cuvântul exercițiul răspândit al „rațiunii publice libere", generând o nouă cultură, în care „rațiunile" publice, spre deosebire de cele „non-publice"[16] sau particulare,

[15] Hannah Arendt, în descrierea democrației americane ca una divizată între un sistem politic democratic și o societate nedemocratică și a inegalității, n-a fost întotdeauna atentă la nenumăratele canale de comunicare dintre ele, care nu sunt divizate în același fel ca în Europa.

[16] De remarcat, aici, că Rawls face o distincție între rațiunile publice și cele non-publice, rațiunile particulare neavând nici o semnificație, în măsura în care rațiune este înțeles într-un sens etic comunicativ: rațiuni pe care noi, ca agenți rezonabili, le facem cunoscute celorlalți pentru a ne susține revendicările (1993), p. 220n.

sunt puse în discuție, testate, și eventual acceptate. Dar, după vom vedea, această distincție dintre rațiuni publice și non-publice este foarte problematică. Apelul la „rațiunea publică liberă" este în mod tradițional o caracteristică a două argumente în favoarea liberalismului; unul politic: protejarea unei puternice sfere publice ca o condiție pentru dezvoltarea libertății individuale; celălalt filozofic: concepția despre adevăr ca rezultat al competiției libere dintre idei și doctrine (J.S. Mill, *Despre libertate*, cap. 2, „piața ideilor", și K.R. Popper). Este interesant de remarcat că tradiții diferite, în particular republicanismul clasic[17], împărtășesc aceste două argumente. Prin contrast, după cum am văzut mai devreme, Rawls trebuie să abandoneze referirea la adevăr în favoarea unei concepții „rezonabile" a dreptății în sfera publică, pentru a respecta „faptul pluralismului". O asemenea repliere contrastează cu viziunea despre o democrație liberală în care căutarea adevărului este o trăsătură esențială a organizării politice. Care este costul acestei sărăciri a scenei publice? Cum poate apelul la loialitatea și angajamentul personal față de principiile democratice să nu intre în contradicție cu „punerea între paranteze" a valorilor personale și a doctrinelor cuprinzătoare în spațiul public? Am etichetat mai devreme acest fapt drept „paradoxul" liberalismului politic.

Dar, pentru a ilustra concepția lui Rawls despre rolul și limitele rațiunii publice, să privim la America modernă. Pentru Rawls, modelul pentru uzul rațiunii publice este Curtea Supremă, privită ca o „curte a principiilor" (1993, pp. 231-240).[18] Ea este caracterizată de o îndelungată tradiție a „controlului constituționalității normelor juridice", de faptul că în chestiunile morale și politice centrale (avortul, dezincriminarea homosexualității, drepturile femeilor, etc.), în care disputa riscă să slăbească principalele instituții și consensul politic, Curtea Supremă poate să nu țină cont de legislaturile obișnuite și, în final, printr-o reinterpretare liberă și publică a Constituției se pune capăt disputei prin noi amendamente bazate pe opiniile bine cumpănite ale judecătorilor. Aceasta este în contrast total cu sistemele europene, unde genul de „chestiuni dificile" este soluționat prin compromisuri și negocieri politice care duc la soluții acceptabile din perspectiva balanței dintre forțele politice, și nu din cea a principiilor. Desigur, în ambele cazuri, este exprimată opinia publică, dar în primul caz trebuie să fie o opinie întemeiată, bazată pe rațiuni „suficient de bune", și nu pe capacitatea de negociere a grupurilor sociale în cauză. De aici și rolul central al „exercitării publice a rațiunii" în contextul american. Exercitarea liberă și publică a rațiunii în dispute precum cele de la Curtea Supremă, este cea mai importantă cale pentru evitarea stabilirii problemelor cruciale ale moralității politice pe baza rațiunilor *particulare* sau a rațiunilor provenind de la anumite doctrine și grupuri specifice. Ea este, de aceea, un complement necesar al teoriei dreptății într-o democrație liberală, cu alte cuvinte, este traducerea ei în arena publică, în controversele morale majore cu care se confruntă judecătorii.

[17] Vezi Rawls (1988), pp. 272-273: „Consider că republicanismul clasic este viziunea conform căreia ... siguranța libertăților democratice implică participarea activă a cetățenilor care posedă virtuțile politice necesare pentru a menține un regim constituțional. [...] Nu există o opoziție fundamentală [cu liberalismul politic], deoarece liberalismul clasic nu presupune o doctrină religioasă, filozofică sau morală cuprinzătoare."

[18] R. Dworkin (1986), pp. 181-204.

Prin contrast, să aruncăm acum o privire la Franța, ca la un exemplu de republicanism clasic. „Rațiunea publică liberă" a fost în primul rând și, până nu de mult, în mare măsură responsabilitatea „intelectualilor", datorită unei îndelungate și esențiale tradiții reflectată în filozofia educației și în rolul jucat de învățarea filozofiei în școlile secundare. Într-un anumit sens, Franța este țara „rațiunii publice libere", fapt ilustrat de Voltaire și „Afacerea Calas" în timpul persecuției protestanților, de Zola și „Afacerea Dreyfus", de lupta împotriva anti-semitismului, culminând cu filozofi precum Sartre și Foucault în calitate de avocați ai „rațiunii publice libere" împotriva *„la Raison d'Etat"*. Forumul public a fost mai mult al scriitorilor, filozofilor, jurnaliștilor sau educatorilor, decât al puterii judecătorești. A durat mult până s-a instituționalizat puterea judecătorească; când a fost creat *Consiliul Constituțional*, de către generalul de Gaule în 1946, acesta avea puteri foarte limitate. Până când Giscard d'Estaign a permis partidelor din opoziție să facă apel la Consiliul Constituțional, numai Președintele, Primul Ministru, Președinții Senatului și ai Adunării Naționale aveau acces la acesta. Dimpotrivă, în America, – și, de asemenea, în Germania de după cel de-al doilea Război Mondial, datorită Legii Fundamentale – orice cetățean obișnuit poate în principiu să facă apel la Curtea Supremă; și acesta va fi, să sperăm, foarte curând și cazul Franței.

2.5. Prioritatea sferei publice asupra celor non-publice

Când examinăm al doilea stadiu al prezentării dreptății ca imparțialitate, în care valorile politice ale rațiunii publice intră în acțiune, descoperim că distincția dintre non-public și public înseamnă din ce în ce mai mult prioritatea spațiului public asupra celui non-public, o prioritate care este văzută de Rawls ca o garanție a unui regim democratic confruntat cu un context cultural pluralist. Cazul lui Martin Luther King, pe care îl examinează Rawls în cartea sa, este un bun exemplu de ceea ce înțelege el acum prin „politic". Martin Luther King, la începutul campaniei sale pentru drepturile civile, a folosit limbajul religios, adică, un vocabular și un set de valori specific unui anumit grup din societate. „O lege nedreaptă, pentru a folosi cuvintele lui Toma D'Aquino, este o lege omenească care nu își are rădăcinile în legea naturală și eternă. Orice lege care duce la degradarea personalității umane este nedreaptă. Toate statutele segregatorii sunt nedrepte, deoarece segregația denaturează sufletul și discreditează personalitatea." (Rawls, 1993, pp. 249-250, n. 39). Dar, ulterior, el face de asemenea apel la „rațiunea publică liberă" și la rațiunile politice, la decizia Curții Supreme din 1954 care susține că segregația este neconstituțională: „O lege dreaptă este un cod pe care o majoritate îl impune unei minorități, și pe care este ea însăși dornică să-l urmeze. Aceasta este similaritatea care dă caracterul legal." (ibid.) Aici, referindu-se la Constituția americană a folosit limbajul politic „public", ceea ce este obișnuit în Statele Unite, exercitându-și astfel „datoria de civilitate". Merită remarcat că dacă cineva nu posedă acest tip de tradiție constituțională, este într-adevăr foarte dificil să înțeleagă în ce sens liberalismul politic este *politic*. (Desigur, ar fi deosebit de interesant să facem o comparație între această tradiție și cultura politică britanică care este una liberală, fără să fie însă ajutată sau să aibă nevoie de o Constituție scrisă.)

Pentru a rezuma, putem spune că raţiunea publică reprezintă valorile centrale care completează valorile dreptăţii politice, deşi este diferită de ele. Valorile raţiunii publice libere sunt reprezentate de folosirea raţiunilor şi criteriilor publice în investigaţiile publice şi ale raţiunii umane în general (raţiunea ştiinţifică precum şi cea a bunului simţ), în legătură cu chestiunile ce privesc binele (moral) public. Ele exprimă statutul de egalitate în drepturi a cetăţenilor împărtăşit de toţi membrii societăţii şi datoria lor de civilitate mutuală. Va trebui, acum, să examinăm câteva din multele critici aduse acestui aparent ideal utopic al unei sfere publice rezonabile.

3. „Raţiunea publică" în context

3.1. Critica marxistă a raţiunii publice

Prima critică de inspiraţie marxistă este bine cunoscută, dar este de remarcat că ea respinge principala revendicare rawlsiană că indivizii izolaţi pot avea acces la binele public prin dezbateri rezonabile. Cu toate că vorbim de raţiuni *publice*, aceste raţiuni şi argumente prezente în disputele publice sunt, de fapt, particulare şi, în realitate, ele pot exprima doar interese particulare ascunse în spatele discursului despre interesul public. Recunoaştem aici viziunea de inspiraţie marxistă despre democraţia liberală ca o conspiraţie de interese particulare. „Public", fie el interesul, raţiunea sau binele „public", este doar o iluzie atâta vreme cât societatea este divizată de interese personale, particulare şi, în cele din urmă, sectare şi divergente. Să lăsăm deoparte aspectul absolutist al acestei criticii şi să vedem în ce constă valoarea argumentului folosit. El înfăţişează o viziune despre comunităţile umane care progresează de la „o stare de nedreptate şi de război al tuturor împotriva tuturor" (Hobbes), la o stare de pace şi de dreptate socială, în care interesele particulare încetează să mai fie în conflict, şi în care toţi împărtăşesc aceleaşi interese. Este foarte interesant că se face apel tocmai la o stare de altruism şi de cooperare totală, şi se ignoră complet ceea ce Hume denumea „circumstanţele dreptăţii". Departe de-a fi o stare a reconcilierii totale, o societate dreaptă este, după cum scrie Rawls în *O teorie a dreptăţii*, „în mod specific marcată deopotrivă de un conflict şi de o identitate de interese" (1971, p. 4). Dacă îndepărtăm unul din cele două aspecte, atunci dreptatea nu are nici un fel de semnificaţie, iar noţiunea de interes public este vidă. Reflectând asupra naturii dreptăţii ca o virtute şi o condiţie a vieţii sociale, Hume scria: „este evident că generozitatea excesivă a omului şi abundenţa a orice ar putea distruge chiar ideea de dreptate, o fac să devină nefolositoare ... dar altruismul lui limitat şi condiţia lui neprivilegiată vor da naştere acestei virtuţi, făcând-o indispensabilă pentru interesul public şi pentru cel al fiecărui individ. Prin urmare, tocmai preocuparea pentru propriul nostru interes şi pentru cel public este cea care ne determină să stabilim legi ale dreptăţii". Fără cele două condiţii, „ale egoismului şi generozităţii limitate a oamenilor" şi a ceea ce „natura furnizoare limitată de resurse a făcut pentru nevoile lor", n-ar apărea niciodată chestiuni legate de dreptate (Hume, 1739/2000, p. 318 şi urm.). Dar, pentru doctrina marxistă, în locul combinaţiei acestor factori, societăţile umane sunt văzute fie ca alcătuite din egoism, coaliţii divizate şi instabile, în care fiecare individ

izolat încearcă să-și satisfacă interesele personale (tipul de asociere specific „individualismului posesiv“[19]), și în care așa-zisul interes public este o ficțiune; fie, dacă există comunități unde noțiunea de bine „public“ are o semnificație concretă, ele trebuie să fie comunități omogene care împărtășesc un interes comun dominant și, prin urmare, o viziune comună asupra binelui care înseamnă mai mult decât simpla cooperare. Oricum, între ele nu există nici o legătură. Desigur, această viziune despre societate corespunde unei viziuni similare despre comunicare și raționalitate. Acestea sunt ficțiuni necesare atâta vreme cât societățile nu sunt lipsite de clase, nu sunt organizații non-private, de la care să ne putem aștepta, în cele din urmă, la transparență și deplină raționalitate. Condițiile humeene sunt separate în loc să fie combinate.

Aspectul interesant al acestui mult prea faimos argument împotriva „rațiunii publice libere“ este că atât teoriile hobbsiene ale „individualismului posesiv“, cât și cele de inspirație marxistă, sunt incapabile să pună de acord sfera publică cu cea privată în maniera în care le-a combinat Hume, fără să renunțe la conflictul dintre ele. Dialectica intereselor nu este văzută ca o condiție a supraviețuirii efective a societăților umane și a deciziei politice, ci ca un rău ce trebuie abolit. Vedem cu toții foarte limpede, aici, ceea ce separă o viziune utopică despre politică de una umană și realistă. Ceea ce consider a fi partea *indirect* valoroasă a acestui argument este că liberalismul politic trebuie să arate că poate accepta pe deplin tensiunea dintre interesele publice și cele private, că nu este prea conciliator și prea ecumenic, ceea ce este tocmai ce încearcă Rawls să facă; dacă eșuează, atunci nu este superior adversarilor săi. Cu alte cuvinte, pentru a răspunde acestei critici, liberalismul politic ar trebui să demonstreze că (1) societățile umane sunt caracterizate atât prin conflicte cât și prin convergența de interese, fapt ce constituie sursa problemelor legate de dreptate, și că ele nu pot fi tratate nici ca simple asociații particulare, nici ca societăți în totalitate publice sau politice; și că (2) rațiunea umană este capabilă să susțină atât consensul cât și dezacordul, chiar dezacordul „rezonabil“; și că aceasta constituie însăși natura ei. Aceasta este semnificația concepției lui Rawls despre „rezonabil“, pe care am examinat-o mai devreme, și care este în concordanță cu argumentul filozofic în favoarea liberalismului: adevărul ca rezultat al disputei deschise dintre puncte de vedere rezonabile, dar incompatibile.

3.2. Carl Schmitt și liberalismul politic

Celălalt criticism „continental“ important a fost inspirat de influentul și controversatul jurist german Carl Schmitt, a cărui idee de politic a fost folosită foarte mult în Franța în critica liberalismului contemporan.[20] Interesant, aici, este că scopul criticii, ca și în cazul precedent, este de-a arăta că „politic“ în sensul unei comunități supra-sociale este efectiv incompatibil cu separația dintre sferele publice și private, care este crucială

[19] C.B. Macpherson (1962). Desigur, problema nu este să identificăm într-o manieră acceptabilă liberalismul politic cu individualismul posesiv. Dar, pentru cei mai mulți cititori francezi, cele două sunt similare, iar „liberalismul“, fie el politic sau nu, este o expresie care induce în eroare.

[20] Vezi Chantal Mouffe (1990) și Jean-Louis Kervegan (1993).

pentru liberalismul politic. Carl Schmitt neagă orice fel de interpretare dată politicului de liberalismul clasic și de cel al sec. XX, prin care el înțelege în mod obișnuit o comunitate națională. El neagă, de asemenea, posibilitatea existenței unei „rațiunii publice", întrucât opinia publică nu este nici liberă, nici rațională sau rezonabilă. Moașa la nașterea noțiunii de bine public a fost întotdeauna și a rămas războiul și conflictele.[21] Sfera publică este constituită ca reacție la dușman, „întotdeauna un dușman public, nu unul personal". Ea nu există în absența pericolului sau amenințării externe. Astfel, tocmai folosirea forței legalizate pentru a supraviețui agresiunii dușmanilor este cea care a creat comunitatea politică: „Orice antagonism religios, moral, economic, etnic, devine unul politic de îndată ce este suficient de puternic pentru a regrupa efectiv oamenii în facțiuni opuse, prieteni/dușmani" (Schmitt, 1932, pp. 118-120). O societate politică nu este o asociație, o organizație de indivizi interesați de sine care acționează rațional pentru a-și maximiza profitul. Numai datorită amenințării interesele individuale converg către și sunt armonizate cu interesul public care este efectul violenței, și nu al acordurilor și negocierilor raționale, și supraviețuiește prin violență, nu prin dezbateri nesfârșite și cooperare pentru avantajul reciproc. Politicul este un artificiu, dar el domină și dă formă societății civile în ansamblu și tinde ca în final să șteargă orice separație dintre sferele publice și private, atunci când întreaga societate este mobilizată împotriva dușmanului și „totul devine politic". Desigur, o obiecție la adresa acestei critici ar putea fi că amenințarea și pericolul nu exclud raționalitatea, după cum au arătat dezvoltările teoriei jocurilor și studierea atentă a strategiilor adverse sau favorabile de risc. Accentul pus pe violență și război nu ne poate opri să examinăm formele de raționalitate care explică modul de formare a „interesului public", chiar și în circumstanțe extreme.

3.3. Critica contextualistă „comunitariană"

Natura comunității politice și rolul jucat de forumul „rațiunii publice" în asigurarea coeziunii ei a fost, de asemenea, dar într-un mod diferit, în centrul criticii „comunitariene". De fapt, se poate spune că principala deosebire dintre liberali și „comunitarieni" depinde de semnificația dată raționalității într-o societate democratică. Este ea o trăsătură centrală, chiar constitutivă, ca în poziția originară rawlsiană, sau doar un produs derivat al noilor transformări sociale și economice, rezultat al unei tradiții?

În primul rând, pentru „comunitarieni", precum Charles Taylor și Alasdair MacIntyre[22], o justificare „publică" implică întotdeauna un proces istoric și sociologic și nu poate fi separată strict de rațiunile și identitățile „particulare" în care trăim. În consecință, în acest context, termenul „public" nu poate avea conotația morală kantiană a ceva „acceptabil și acceptat în mod public", pe care o are pentru liberali. Idealul de

[21] Trebuie remarcat că noțiunea de „bine public" a fost folosită în Europa, între 1380-1420, pentru a justifica noul sistem de taxe necesare finanțării Războiului de 100 de ani; acest fapt a dat naștere noțiunii moderne de stat în acea perioadă.

[22] A. MacIntyre (1988), cap. XVII, pp. 335-348.

„rațiune publică", ca dezbatere și dialog, nu este limitat la justificarea instituțiilor democratice; este o trăsătură constantă a unei comunități ai cărei membri se auto-interpretează și dau semnificație lucrurilor, și a unui proces democratic general. MacIntyre vorbește de procesul justificării „reale" ca de o interacțiune istorică îndelungată și complexă în cadrul anumitor tradiții care sunt obiectul unor dispute neîntrerupte. Pentru comunitarieni și concepția lor cvasi-hegeliană despre rațiune, rolul specific al „rațiunii publice libere" este acela de a re-interpreta și transforma tradiția în care individul se regăsește pe sine ca parte și, în acest sens non-voluntarist, non-individualist, de a participa la constituirea ei continuă. Pentru comunitarieni, inacceptabil la marea majoritate a teoriilor liberale ale dreptății este că ele se bazează pe o justificare abstractă și „monologică" a principiilor lor regulative, rupte de orice referință la mediul istoric și cultural. Acest fapt este în special adevărat în cazul lui Rawls, datorită punctului său de pornire contractualist, cel din „poziția originară", în care așa-numiții reprezentanți sau părți aleg principalele norme politice în spatele unui văl de ignoranță. Aceasta înseamnă că ei ignoră orice, nu numai condițiile lor sociale particulare, ci și faptul că sunt indivizi concreți. Singura informație la care au acces este prea „generală". Consecința este că separația dintre sfera privată și cea publică sau „generală" trebuie să fie atât de adâncă, încât individul în această situație artificială să fie rupt nu numai de contemporanii săi, ci și de sine și de propria sa cultură. Cu toate acestea, el trebuie să facă alegeri semnificative pentru guvernarea societății ca întreg. În cele din urmă, întrucât „natura eului ca persoană morală egală și liberă este aceeași pentru toți" (Rawls, 1971, p. 565), s-ar părea că există numai o singură persoană în spatele vălului de ignoranță și, în consecință, numai un singur neîntrerupt monolog solitar. Ce garanție avem, atunci, că principiile dreptății vor avea mai multă legitimitate decât pur și simplu cea a preferințelor individuale? „Punctele de vedere se constituie ca expresii ale atitudinii și sentimentului și, destul de des, par să nu fie nimic mai mult" (MacIntyre, 1988, p. 343).

Aceasta ne conduce la al doilea aspect al criticii comunitariene, cel referitor la concepția instrumentalistă a raționalității, despre care se pretinde că nu poate fi separată de tirania preferințelor și de tendința monologării specifice liberalismului. În primul rând, și în pofida apelului lui Rawls la un criteriu de raționalitate neutru și universal, o concepție instrumentalistă a raționalității este orice numai neutră nu. Ea este rezultatul unei culturi și teorii liberale care este cel mai bine înțeleasă ca fiind ea însăși „vocea unei tradiții", a tradiției ilustrată de speranțele Iluminismului de a realiza pacea socială prin „comerț" și negocieri raționale și de idealul rațiunii publice. Orice presupus criteriu neutru de raționalitate precum, de exemplu, cel al adaptării mijloacelor la scopuri pentru maximizarea satisfacțiilor, este de fapt specific unei culturi în care, la fel ca și în tradiția utilitaristă, „cineva poate fi pe deplin rațional fără să fie în același timp și drept" (MacIntyre, 1988, p. 342). Problema este aceea a scopului moral al principiilor dreptății selectate după un criteriu rațional „neutru". Dar nu vom putea evita parțialitatea printr-un așa-zis procedeu „corect și echitabil" de alegere, care să ne permită să obținem justificarea necesară pentru alegerile noastre publice morale. Există aici pericolul confuziei dintre obiectivitate și neutralitate. De fapt, doar prin situarea indivizilor în

contextele lor sociale particulare alegerile și preferințele lor vor putea dobândi o anumită valoare obiectivă și publică. Altminteri, alegerile lor morale rămân arbitrare și nu pot să ofere tipul de justificare rațională sau obiectivă pe care îl caută Rawls. În căutarea justificării raționale, „rațiunea publică liberă", așa cum este concepută de criticii comunitarieni, poate să acționeze efectiv doar ca o bază intersubiectivă pentru acordurile inițiale asupra dreptății, și pentru susținerile ulterioare ale acestor acorduri, în cadrul limitelor unei tradiții sociale și culturale specifice.

3.4. Critica lui Habermas

Habermas (1995a și 1995b) a elaborat o concepție a dreptății procedurale și a rolului rațiunii publice, atât în *Între fapte și norme*, cât și în disputa sa cu Rawls, care este foarte apropiată și simpatetică cu punctul de vedere al acestuia. Critica sa sugerează mai mult o dispută de familie decât un conflict real.

1. În primul rând, și din rațiuni istorice evidente, Habermas are un punct de vedere mai comunitarian. El scrie că „nevoile și dorințele sunt interpretate în lumina valorilor culturale și atâta vreme cât acestea sunt întotdeauna componente ale unei tradiții împărtășite intersubiectiv, revizuirea valorilor interpretate ca nevoie și dorință nu poate fi o chestiune asupra căreia individul să dispună monologic." Aceasta este rațiunea pentru care, spre deosebire de Rawls, el concepe principiile dreptății ca fiind renegociate și discutate continuu în sfera publică, acest proces de negociere creând un nou sens al identității naționale prin exercițiul public al rațiunii. Această concepție denumită „patriotism constituțional" a fost influentă și disputată în Germania de după război. Este necesar să insistăm asupra pretenției lui Habermas că, spre deosebire de Rawls, orice chestiune politică „fierbinte", nu numai „elementele esențiale constituționale", trebuie să fie un subiect de dezbatere pentru rațiunea publică, care este rațiunea tuturor cetățenilor ce își exercită autonomia politică. „Ea lasă sarcina găsirii unei baze comune pe seama participanților la viața politică." (McCarthy, 1994, p. 61). O asemenea viziune despre rațiunea publică constituie de fapt esența „democrației deliberative", iar Habermas pretinde că Rawls este mult prea reticent în interpretarea transformărilor democratice și a forumului public. În același mod, rațiunea publică nu are drept scop doar justificarea politică, ci și o funcție critică, ceea ce lipsește din viziunea lui Rawls. În plus, pentru Rawls, uzul public al rațiunii nu are semnificația unei exercitări efective a autonomiei politice de către cetățeni (Vezi Habermas, 1996).

2. În al doilea rând, nu numai că teoria lui Habermas constituie o extindere a scopului și conținutului rațiunii publice, dar reprezintă și un punct de vedere cu totul diferit despre ceea ce este pus în discuție. Pentru Rawls, problema era să țină cont de dezvoltarea concepțiilor rezonabile dar incompatibile despre bine dintr-o democrație liberală, grație unui acord asupra unei concepții a dreptății ca imparțialitate „rezonabilă" și acceptabilă. Pentru Habermas, nu e necesar un adevăr „tare" pentru democrații. Nu trebuie să existe o astfel de separație între doctrinele non-publice și clauza lor tare de adevăr și concepția publică a dreptății și clauza ei slabă de rezonabilitate (Vezi Habermas,

1995a). Democrațiile nu trebuie să se teamă de căutarea adevărului și să „rămână" superficiale din punct de vedere filozofic, după cum sugerează Rawls. Adevărul este rezultatul exercitării libere a rațiunii publice, și nu ceva ce trebuie păstrat „non-public". Într-un anumit sens, Rawls are o concepție despre adevăr și despre doctrinele „adevărate" foarte încărcată metafizic: adevărul ca fiind ceva postulat și apărat dogmatic, ca fiind un pericol pentru democrație. Habermas susține o etică „comunicativă"a adevărului ca rezultat al discuțiilor corecte dintr-o situație de discurs ideală. Nu este nici o nevoie, atunci, de o demarcație riguroasă între „adevăr" și „rezonabil", care constituie baza pledoariei pentru pluralism a liberalismului politic. În locul unei concepții despre toleranță bazată pe teama față de părerile diferite, Habermas propune o concepție mai robustă și mai optimistă, bazată pe confruntare, respect și recunoaștere reciprocă[23]. „Deoarece exercitarea publică a rațiunii este ineluctabil deschisă și reflectivă, la fel trebuie să fie și modul în care înțelegem principiile dreptății." (McCarthy, 1994, p. 49).

3. Aceasta ne conduce la o altă chestiune interesantă. Am văzut, mai devreme, că Rawls consideră problema stabilității ca fiind una de importanță capitală. În consecință, al doilea stadiu al liberalismului politic este dominat de efortul de a ajunge la un „consens prin suprapunere parțială", cu prețul de-a rămâne „filozofic superficial" și al limitării exercitării rațiunii publice. Prin contrast, Habermas vede stabilitatea nu ca o condiție, ci ca un rezultat al practicii rațiunii publice libere, și nu are nevoie de distincția dintre doctrinele politice și cele cuprinzătoare. Doctrinele cuprinzătoare își vor pierde dimensiunea de-stabilizatoare dacă vor fi admise în arena publică, și dacă vor trebui să se prezinte public și să demonstreze că pot produce rațiuni întemeiate în sprijinul lor. Rămânând în afara sferei publice ele vor deveni deopotrivă mai atractive, după cum devin și sectele, și mai radicale. Habermas își manifestă încrederea în caracterul deschis și public al disputelor, dezacordurilor și discuțiilor. Și dacă în cele din urmă, se menține totuși dezacordul, iar consensul prin suprapunere parțială trebuie să fie transgresat, va trebui să acceptăm, așa cum spune McCarty, că „se va dovedi practic imposibil să sfârșim printr-un dezacord rezonabil" (McCarthy, 1994, p. 62). După Habermas, datorită naturii și scopului rațiunii publice, distincția dintre exercitările „publice" și cele „non-publice" ale rațiunii nu poate fi decisă teoretic. De fapt, aceasta este ceva ce trebuie renegociat, reevaluat tot timpul de cetățeni, și nu este un punct de pornire filozofic. Ceea ce este important aici este că, în timp ce Rawls ne lasă moștenire un veritabil paradox, cel al unui cetățean responsabil pentru stabilitatea democrației, dar în același timp trebuind ca în numele „datoriei de civilitate" să se abțină să-și expună propriile rațiuni în public, Habermas descrie un spațiu între „civilitate" și „sectarism" care este spațiul deschis al dialogului, dezacordului, și acceptabilității raționale.

4. În concluzie, principalele critici aduse lui Rawls sunt:

(a) rațiunea publică nu se poate dezvolta într-o societate divizată (post-marxiștii).

(b) rațiunea publică este dependentă de o tradiție împărtășită, care trebuie specificată înainte ca ea să poată fi exercitată (comunitarienii).

[23] Pentru chestiunea recunoașterii vezi, de exemplu, Axel Honneth (1995).

(c) raţiunea publică trebuie să fie raţiunea tuturor cetăţenilor, care deliberează asupra tuturor chestiunilor politice comune, iar acordul lor nu este niciodată garantat (Habermas).

Acestea sunt într-adevăr critici serioase şi pare puţin probabil ca, în acest stadiu, proiectul lui Rawls referitor la un consens prin suprapunere parţială asupra dreptăţii şi la o folosire restrictivă a raţiunii publice ca suport al democraţiei să aibă şanse de reuşită. Ceea ce analiza lui Habermas a clarificat, este tipul de concepţie despre cetăţenie implicat în proiectul lui Rawls. Este limpede că restricţiile impuse de „datoria civilităţii" sunt auto-impuse şi exprimă autonomia morală a individului. Este evident că această datorie a civilităţii, fără o referinţă la persoana morală, şi confruntată cu toate criticile amintite, în special cu critica lui Habermas a „insularităţii" adevărului în liberalismul politic, nu poate fi înţeleasă în mod adecvat. De aceea, această concluzie este o invitaţie de a merge mai departe în investigaţia noastră şi de a întreba cum se raportează autonomia morală la raţiunea publică, şi ce fel de concepţie a eului moral stă la baza viziunii lui Rawls despre cetăţean? Numai aşa putem răspunde la întrebarea: propune Rawls o concepţie despre cetăţenie?

4. Eul moral „fragmentat"

Tocmai faptul că Rawls fundamentează stabilitatea democraţiei pe loialitatea cetăţenilor ei, arată că el trebuie să aibă o concepţie despre eul moral. Este necesară o concepţie a eului care să explice posibilitatea unei negocieri între angajamentele private şi cele publice şi să-i dea o justificare. În acelaşi timp, faptul pluralismului trebuie să fie reflectat în alcătuirea internă a eului pentru că această negociere este un proces continuu. În caz contrar, vom ajunge în final la o viziune îngustă despre eu, prizonier al unei tradiţii, incapabil să-şi aleagă liber propria concepţie despre bine şi să fie autonom. Vom arăta că acest rol poate fi jucat de conceptul de „identitate narativă", în sensul folosit de Paul Ricoeur.

4.1. Eul „neîmpovărat" şi angajamentele sale publice

Partea slabă a concepţiei lui Rawls despre raţiunea publică constă, aşa cum a reieşit din criticile analizate, în modul în care înţelege ceea ce înseamnă „public". El concepe sfera publică drept cel mai mic numitor comun între indivizi care nu au, sau au într-o mică măsură, un limbaj, o cultură, un set de valori comune. Într-un anumit sens, ea reprezintă ceea ce este cel mai departe de angajamentele şi interesele noastre profunde, de alegerile noastre semnificative, şi, în consecinţă, este foarte puţin probabil să putem construi ceva durabil pe această bază. După cum au remarcat comunitarienii şi Habermas, cerinţa de a fi „tolerant" şi „rezonabil" în domeniul public conduce la o concepţie săracă despre spaţiul public. Dar a îmbogăţii sau a „adânci" sfera publică ar fi împotriva concepţiei liberale a libertăţii „negative" (I. Berlin), adică, a libertăţii individuale ca rezultat al interacţiunii cu ceilalţi, fie aceştia statul sau societatea în sens larg. Dintr-o anumită perspectivă, liberalismul politic nu este o îmbunătăţire în raport cu liberalismul

clasic, și împărtășește aceeași fundamentare în individualismul metodologic. In consecință, ar părea puțin probabil să găsim o concepție despre cetățenie în opera lui Rawls. În particular, este foarte relevant că el abia folosește termenul și, mai degrabă, se referă la o „concepție politică despre persoană" sau la „datoria civilității", adică, se abține de la exprimarea punctelor de vedere într-un limbaj care aparține propriilor noastre doctrine cuprinzătoare, pentru a folosi un limbaj „neutru". Ambiția celei de-a treia părții din *O teorie a dreptății*, de a examina filozofia morală și psihologia morală în funcție de teoria dreptății și metodele ei, pare să fi fost abandonată de dragul neutralității și al căutării unui consens prin suprapunere parțială. De exemplu, în prefața la *Liberalismul Politic*, Rawls scrie că neajunsul din *O teorie a dreptății* a fost că „nu s-a făcut o distincție între filozofia morală și cea politică", și faptul că „o teorie a dreptății ca imparțialitate poate fi prelungită într-o teorie a „corectitudinii morale ca imparțialitate", pentru că nu s-a făcut o distincție între doctrinele morale cuprinzătoare și o concepție politică a dreptății. Dacă Rawls este convins de importanța problemei stabilității, inevitabil el este interesat de setul de convingeri care pot să susțină această stabilitate, fie acestea confidența, încrederea, atașamentul sau loialitatea; inevitabil el este interesat de eul care poate fi descris ca deținând, cultivând sau schimbând aceste convingeri.

4.2. Autonomie morală și identitate personală

Dar ce fel de eu? Merită reamintită, aici, analiza „eului neîmpovărat" despre care comunitarieni precum Sandel spun că este tipic pentru liberalismul politic. Este evident că un „eu neîmpovărat" nu negociază între angajamentele sale private și apelul la rațiunea publică, pentru că el nu are asemenea angajamente ferme. El nu este capabil de nici un fel de atașament față de democrație sau față de oricare altă formă de organizare politică. Argumentul comunitarienilor arată că dacă concepția rawlsiană a autonomiei înseamnă faptul că noi putem să ne distanțăm de propria noastră identitate morală, de angajamentele noastre profunde, dacă credem că suntem „liberi" să ne alegem identitățile, atunci este o concepție greșită despre libertate și autonomie; nu există ceva de genul unei libertăți de alegere sau unei autonomii desocializate. În schimb, noi trebuie să înțelegem identitatea eului, privat sau public, ca rezultat nu al unei alegeri, ci al apartenenței la o tradiție culturală istorică care îl modelează și conferă angajamentelor sale semnificație și valoare. Dar, după cum a arătat în mod corect Will Kymlicka în *Cetățenia multiculturală*, autonomia rațională pentru Rawls nu înseamnă că eul nu are nici un conținut, ci că el are capacitatea de a se distanța de determinările sale prezente, și nu de *orice* determinare. Chestiunea pusă în discuție aici este că analiza critică comunitariană a „eului neîmpovărat" nu este validă, întrucât eul are un conținut și o identitate, chiar dacă una „fragmentată", schimbătoare și negociabilă. După cum scria Zygmunt Bauman, „Umanitatea actuală vorbește pe mai multe voci, și știm că va face asta pentru multă vreme de acum încolo. Principala problemă a vremurilor noastre este cum să reașezăm această polifonie într-o armonie. Armonia nu înseamnă uniformitate; este întotdeauna o interacțiune a unui număr de motive diferite, fiecare păstrându-și identitatea sa separată" (1995, p. 284).

Rawls însuși ne sugerează acest lucru. Întrebat cum ar putea fi reconciliate vreodată sfera privată cu cea publică, el nu dă un răspuns direct, dar indică o soluție la un nivel mai profund, acela al individualității morale și a capacităților sale morale. Desigur, este foarte precaut în a se angaja într-o analiză detailată a conceptului de persoană morală, dar ne dă suficiente indicații pentru a-l reconstrui noi. Trebuie să examinăm, acum, ce înseamnă individualitatea morală și autonomia morală, cum se poate realiza *în cadrul eului* o negociere între valorile private și cele publice, și cum este înțeleasă, în cele din urmă, chiar noțiunea de loialitate. Acesta este tocmai *locus-ul* angajamentelor morale ale oamenilor și de unde trebuie să provină stabilitatea democrației. Să examinăm deci acest aspect mai profund al disputei, pe care până acum l-am lăsat deoparte.

Conflictul dintre valorile și concepțiile competitoare despre bine este un fapt obișnuit în cadrul societăților contemporane; acesta este „faptul pluralismului". Dar Rawls sugerează foarte des că această dispută are loc, de asemenea, și în cadrul eului. Binele uman este eterogen pentru că scopurile eului sunt eterogene. Eul este fragmentat, divizat, la fel ca și societățile contemporane, pentru că nu există o credință sau normă unificatoare dincolo de justificările și negocierile intersubiective. Acest fapt este caracteristic pentru identitatea modernă așa cum a fost analizată, de exemplu, de Charles Taylor în *Sursele eului*. Dar paradoxul identității reflective moderne constă în aceea că pentru a se defini ea are nevoie de un dialog constant cu normele și valorile. Identitatea individuală este un proces continuu în care sunt necesare identificările morale. Acesta este argumentul principal al comunitarienilor împotriva „eului neîmpovărat" și, departe de a fi un argument critic, el deschide noi posibilități pentru înțelegerea individualității morale.

4.3. Identitatea narativă

Ceea ce există implicit în viziunea lui Rawls, este concepția despre individualitatea morală ca sursă a „binelui" democrației și a atașamentului pentru valorile democratice. Nu există nici o altă cale de înțelegere a modului în care s-ar putea crea stabilitatea democrației, dacă ea nu se bazează pe loialitățile și convingerile cetățenilor, și acesta este evident punctul de vedere al lui Rawls. Acest lucru explică de ce suntem îndreptățiți să folosim noțiunea de „identitate narativă" care duce în mod natural la încorporarea atât a dimensiunilor istorice publice, cât și a celor private, ale cetățeniei. Dar nu trebuie s-o considerăm ca pe un fel de dimensiune „constitutivă" sau unificatoare, așa cum face Taylor în analiza sa. Trebuie să fim precauți. Identitatea narativă poate fi interpretată în modalități care nu relevă fragmentarea și discontinuitățile alegerilor libere.

Identitatea narativă poate să însemne că putem să alegem să ne identificăm cu anumite valori, în cadrul unei tradiții și al unui context, făcându-le să fie ale noastre prin intermediul capacităților noastre narative, și totodată modificându-le. Un excelent exemplu, în acest sens, ar putea fi reconstrucția unei noi identități evreiești de către copiii și nepoții asimilați ai supraviețuitorilor Holocaustului. Atunci când a fost pierdută sau distrusă identitatea „de facto" și nu ne mai putem baza pe ea, în termenii trăsăturilor culturale, religioase sau lingvistice, așa cum a fost cazul după tragica discontinuitate

creată de Holocaust, a trebuit creată o nouă identitate pentru a include atât trecutul cât și prezentul, a trebuit inventată o nouă narațiune individuală. Contrar analizei comunitarienilor, aceasta este, în cele din urmă, o alegere absolut individuală, alegerea de a subscrie la sau de a contesta narațiunea „oficială" povestită de familie sau de comunitatea evreiască din care făceau parte copiii și, în orice caz, de a o înlocui cu o nouă narațiune personală. Chiar dacă nu există nici un fel de alegere la nivel istoric, ca în acest caz excepțional, există totuși o alegere a narațiunii la nivel individual. Noi nu suntem ființe instantanee; noi posedăm un fel de „similaritate" („*sameness*") de-a lungul timpului, care nu este desigur identitatea de sine, dar care nu reprezintă nici discontinuitate, nici atomizare totală. După cum spune Paul Ricoeur, trebuie să distingem între identitatea ca *idem*, ca strictă similaritate, și identitatea ca *ipse* sau individualitate (1990, p. 140). O concepție narativă a identității individuale, spune Ricoeur, ne permite să depășim contradicțiile dintre concordanță și discordanță, identitate și diversitate, specifice caracterului nostru, prin trecerea de la nivelul caracterului în sine la cel al narațiunilor a căror parte el este: „tocmai identitatea din poveste este cea care determină identitatea caracterului" (ibid., p. 175). Posibilitatea articulării mai multor evenimente distincte care fac dintr-o viață o narațiune este esențială pentru individualitatea morală. Această posibilitate se bazează pe existența a ceea ce MacIntyre numea „ideea de tradiție" care ia în considerație „unitatea unei vieți omenești" într-un mod narativ (ibid., pp. 187-188).[24]

Dar aceasta, de fapt, completează „concepția politică despre persoană" a lui Rawls, și ne conduce la înțelegerea posibilității unei concepții a cetățeniei. Rolul unui context mai larg, de exemplu, al statului-națiune, este de a facilita legătura dintre narațiunile individuale și o narațiune mai cuprinzătoare ca mijloc de integrare a individualității morale, de a facilita configurarea „alegerilor libere" și a autonomiei morale dar și negarea acesteia. Cu alte cuvinte, concepția liberală a autonomiei nu este decontextualizată, dar nici nu este „constituită" în funcție de context. Vedem, acum, ceva mai limpede, cum atașamentul pentru democrație este, într-un anumit sens, atașamentul pentru o comunitate, o istorie, o cultură. În același fel, dacă luăm în considerație conceptele de respect, respect de sine și demnitate, ele nu au o semnificație reală până când nu se raportează la un context social de recunoaștere și evaluare, sfera „rațiunii publice" în cazul lui Rawls, unde putem să ne exercităm competența dialogală. Demnitatea cetățeanului nu poate fi separată de mândria de a fi membru al unei națiuni, care implică nu numai credințe împărtășite, ci și instituții (Constituția Americană, Declarația Franceză a Drepturilor Omului, sau Legea Fundamentală din Germania, etc.) și practici comune respectate. Respectul de sine, ale cărui condiții sociale sunt asigurate de principiile dreptății, este, în aceeași măsură, inseparabil de auto-considerație, de recunoașterea reciprocă de către indivizi a propriei lor valori în cadrul propriei lor comunități de justificare și semnificație

[24] Aici, Ricoeur recunoaște afinitatea dintre poziția sa și cea a lui MacIntyre, și ar fi interesant de explorat mai departe relația dintre cei doi. Pentru discuția despre „ideea de tradiție" și despre „unitatea unei vieții omenești", vezi A. MacIntyre (1981), cap. XV.

prin referință la percepții comune. În concluzie, am putea spune că, înțeleasă în termeni narativi, concepția politică despre persoană a lui Rawls poate servi ca o bază pentru stabilitatea democrației. Individualitatea noastră morală poate valoriza și prețui apartenența politică și cetățenia nu ca pe un bun constitutiv, ci, ca să folosim expresia lui Kymlicka, ca pe „un context relevant al alegerii". Apartenența politică la o națiune oferă acest context favorabil, deoarece națiunea există în afara sferei normative a unui bine comun (Tamir), sau a unei doctrine cuprinzătoare (Rawls). În concepția liberală despre democrație, națiunea civică ține cont de diversitatea de scopuri și țeluri existente într-un cadru garantat de drepturi și libertăți, și „oferă un fundament sigur pentru autonomia individuală și pentru identitatea de sine" (Kymlicka, 1995, p. 105).

Această viziune despre identitatea narativă se potrivește bine cu concepția lui Rawls despre rațiunea publică, cu condiția să nu fie trecute cu vederea tensiunile din interiorul individualității, ca integrarea într-o narațiune să nu fie identificată cu coerența sau cu referința unificatoare la un bine comun. Mai mult, trebuie să raportăm această influență integratoare la participarea din cadrul societății civile, nu numai la acțiunea statului-națiune. Fundamentul individualist pentru justificarea și stabilitatea democrației poate fi astfel îmbogățit și înțeles în termeni narativi, și nu numai instrumentali, rămânând în același timp receptiv la critică, dacă luăm în considerație în mod serios conceptul de alegere liberă, așa cum a făcut Rawls.

Putem să tragem concluzia că, dacă examinăm în continuare concepția lui Rawls despre rațiunea publică și conținutul ei normativ, și dacă o punem în relație cu o viziune narativă despre eu, vom descoperi elementele unei concepții mai cuprinzătoare despre cetățenie. Cetățeanul care prin exercitarea atentă a rațiunii publice își renegociază identitatea pentru a lua în considerație diversitatea valorilor, a modurilor de viață, a credințelor competitoare dar incompatibile, nu este un „eu neîmpovărat", ci un agent autonom, recunoscut și tratat ca atare de instituțiile libertății.

5. Elemente pentru o nouă concepție despre cetățenie în opera lui Rawls

5.1. Ce este cetățenia?

Mai întâi, trebuie să definim cetățenia. Există în principal două concepte: unul restrâns, legal/politic, și altul social/cultural. Cetățenia ca statut legal/politic se referă la drepturile civile și politice, la protecția oferită de stat cetățenilor săi pe teritoriul său, prin contrast cu străinii sau cu drepturile omului. Ea definește, de asemenea, îndatoririle: taxele, serviciul militar, etc. Complicația apare atunci când accentuând pe dimensiunea legalistă și abstractă a cetățeniei ca egalitate în drepturi și libertăți de bază, noi uităm că ea înseamnă și apartenență la o comunitate, chiar dacă nu la una „naturală" sau etnică, ci la una care este o comunitate „aleasă". A fi cetățean înseamnă a avea dreptul la o voce în procesul deliberării, în procesul de constituire a voinței (a „*voinței generale*" rousseauiste), a împărtăși alegerile făcute la toate nivelurile, ale consiliilor, ale comitetelor de conducere din școli, ale forum-urilor reprezentative, etc. Cetățenia nu se oprește la nivelul practicilor politice tradiționale de tipul exprimării votului. Aici, este locul în care

antrenamentul și exercițiul filozofic sunt importante pentru accesul la cetățenia deplină: ele ne formează o opinie, o modalitate de a articula dorințele, nevoile și revendicările noastre, într-o manieră inteligibilă și comunicabilă. După cum vom vedea mai departe, ceea ce Habermas numește „discursul etic" este o dezvoltare a acestei intuiții.

Dar ce așteptăm de la cetățenie? Care sunt beneficiile ei? Aș menționa trei beneficii esențiale ale cetățeniei, arătând de ce trebuie să extindem, și nu să restrângem, accesul la cetățenie: integrarea socială și crearea unei națiuni „civice", participarea politică sporită și loialitatea față de democrație.

Națiunea „civică" este o comunitate a cetățenilor uniți și integrați, în pofida originilor lor culturale diferite. Spre deosebire de „națiunea etnică", de exemplu, Germania contemporană unită, proiectul politic al națiunii civice nu consideră că omogenitatea politică trebuie să coincidă cu originile culturale similare: ea nu este „dată" ca un fel de fenomen natural, ca o a doua natură, ci este rezultatul unei loialități voluntare și conștiente. Națiunea, în acest caz, nu este un dat ca atare al trecutului, al culturii sau tradiției, ci este creată în fiecare moment de adeziunea tacită a cetățenilor la instituțiile politice și la valorile ei fundamentale. Națiunea este, după faimoasa expresie a lui Renan, *un plebiscit zilnic.* Tocmai cultura politică comună asigură coeziunea națiunii, și nu doar trecutul, limba, specificul național, etc. Statul are misiunea de a menține această cultură comună vie și de a proteja națiunea, de a asimila orice diversitate într-o republică unică și indivizibilă, de a transforma indivizii diferențiați în cetățeni egali și asemănători, de a dizolva micile comunități locale într-un corp politic nediferențiat. Astfel, în cazul Franței națiunea derivă din stat, și nu invers. Aceasta explică de ce dobândirea unei noi culturi naționale, bazate pe rationalitate și valori universale, a fost factorul principal al unității, și de ce filozofia a fost aleasă să joace un astfel de rol în educația cetățenilor. Conceptul de „națiune civică" este, în principiu, chiar opusul conceptului de naționalism, dar nu este încă complet eliberat de el datorită caracterului artificial și fragilității sale inerente. Modelul republican al integrării cu ajutorul culturii naționale comune, al educației, etc., este în prezent într-o criză profundă. El a eșuat în trei direcții: integrare, participare politică sporită și loialitate față de democrație.

5.2. Contribuția lui Rawls

Acum, putem să dăm un înțeles mai bogat acelui aspect al concepției rawlsiene a liberalismului politic ce părea, mai devreme, atât de deficitar: faptul că a lăsat la latitudinea individului să negocieze între rațiunile private și cele publice, cu scopul de a întări loialitatea sa față de democrație. Situația în care individul a fost pus în fața conflictului dintre credințele sale private și cerințele unei moralități publice liberale, a fost considerată „o chestiune de alegere liberă". Această interpretare clasică a credințelor liberale poate, într-adevăr, să ne facă să ne îndoim de soliditatea fundamentării instituțiilor și practicilor democratice. Dar, în același timp, este foarte important să insistăm asupra acestei vulnerabiltăți. Ea este condiția post-modernă, post-fundațională, post-metafizică. „Alegerea liberă" înseamnă, la fel ca în cazul „democrației de piață", că totul

există pentru a garanta loialitatea față de democrație și că suntem liberi să medităm nostalgic la fragilitatea și contingența viitorului ei. Dar interesant este că în loc să fie anxios în fața unei asemenea perspective, Rawls, ca majoritatea teoreticienilor contemporani ai politicului, manifestă un puternic optimism în ceea ce privește capacitatea instituțiilor liberale de a produce un astfel de cetățean, liber, „neîmpovărat" (Sandel), *și* totuși asumându-și binele comun și fiind capabil să-și construiască angajamente durabile. „Succesul constituționalismului liberal, scrie Rawls (1993, cap. xxv), este rezultatul descoperii unei noi posibilități sociale : posibilitatea unei societăți pluraliste stabile și suficient de armonioasă."

6. Concluzie

Atunci, concluzia noastră va fi următoarea: poate rămâne Rawls un individualist consecvent care să fundamenteze stabilitatea regimurilor democratice pe baza deciziilor sau „preferințelor" individuale, ca să folosesc limbajul teoriei alegerii publice, fără să slăbească si mai mult democrațiile vulnerabile? Teza sugerată, aici, este că trebuie să reexaminăm ceea ce înțelegem prin individualitate și să o corelăm cu identitatea narativă fragmentată, reflectivă, contextualizată, care, asemenea viziunii comunitarienilor, recunoaște apartenența culturală și tradițiile comunale, dar dintr-o perspectivă diferită. Pluralismul și eterogenitatea vor rămâne caracteristici fundamentale ale individualității noastre morale; nu există nici o speranță pentru o reconciliere, unitate sau stabilitate finală, în sens esențialist, teleologic. Individualitățile fragmentate conduc către un sens slab al comunității și trebuie să fie educate și „civilizate" într-o anumită formă de integrare civică, dar fără iluzia că se poate trece peste natura ireductibilă a diferențierii lor. Nu poți să fi de acord cu dimensiunea individualistă a democrațiilor și, în același timp, să dorești ca ele să aibă coerența puternică a comunităților tradiționale. Trebuie să accepți că indivizii, ca ființe care aleg liber, vor reprezenta întotdeauna un risc pentru instituțiile și practicile democratice, în special dacă backgound-ul lor cultural nu este deosebit de democratic. Aceasta este o realitate care nu poate fi atenuată. Dacă ești un liberal consecvent, trebuie să accepți acest aspect negativ al individului, și să nu speri că organizarea politică se va îngriji de el. Tocmai natura eului post-modern este cea care garantează atașamentul său față de democrația liberală, și îl face ostil oricărei viziuni despre organizarea politică pe deplin armonizată în jurul binelui comun. Importanța concepției lui Rawls despre rațiunea publică constă în aceea că el reușește să țină cont de natura socială divizată și fragmentată a democrațiilor contemporane, și să ne ofere o perspectivă asupra unui regim constituțional potrivit pentru condiția post-modernă.

Traducere de
Ovidiu Caraiani

Barry, B. (1989), *Theories of Justice*, London, Harvester Wheatsheaf.

Bauman, Z. (1995), *Postmoderne Ethik*, Hamburg, Hamburger Edition.

Benhabib, S. (1992), *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press.

_____ (ed.) (1996), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Dworkin, R. (1986), *A Matter of Principle*, Oxford, Oxford University Press.

GalstonW. (1995), „Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, vol. 105, 3.

Habermas, J. (1992), „Citizenship and National Identity", *Praxis International*, 192, 12.

_____ (1995a), *Between Facts and Norms*, Cambridge, MIT Press.

_____ (1995b), „Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' *Political Liberalism*", *Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3.

_____ (1996), *Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, Suhrkamp.

Hirschman, A. (1977), *Passions and Interests*, Princeton, Princeton University Press.

Honneth, A. (1995), *The Struggle for Recognition*, Cambridge, Polity Press.

Hume, D. (1739/2000), *A Treatise of Human Nature*, ed. D.F. Norton şi M.J. Norton, Oxford, Oxford University Press.

Kant, I. (1781/1969), *Critique of Pure Reason*, N. Kemp Smith trans., New York, St. Martin's.

_____ (1784/1991), *What is Enlightenment?*, în *Kant: Political Writings*, ed. H. Reiss, Cambridge, Cambridge University Press.

_____ (1795/1983), *Perpetual Peace and Other Essays*, ed. Ted Humphrey, Cambridge, Hackett Publishing Company.

Kervegan, J-F. (1993), *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, Presses Universitaires de France.

Kukathas, Ch., Pettit, Ph. (1990), *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Cambridge, Polity Press.

Kuhlmann, W. (ed.) (1986), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp.

Kymlicka, W. (1994), „The return of the citizen", *Ethics*, vol. 104, 2.

McCarthy, T. (1994), „Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, 105, 1.

MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which rationality?*, London, Duckworth.

Macpherson, C.B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press.

Montesquieu (1758/1993), *De l'esprit des lois*, ed. Victor Goldschmidt, Paris, Flammarion.

Mouffe, C. (1990), „John Rawls: A Political Philosophy without Politics", în D. Rasmussen, (ed.), *Universalism versus Communitarianism*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Nagel, T. (1991), *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press.

Okin, S. (1989), *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books.

O'Neill, O. (1989), *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

_____ (1985), „Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* vol. 14.

_____ (1987), „The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, nr. 1.

_____ (1988), „The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17.

_____ (1989), „The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *New York University Law Review*, vol.64, nr. 2.

_____ (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, La Seuil.

Rousseau, J.-J. (1762/1964), *Du contrat social*, în *Ouevres completes de Jean Jacques Rousseau*, vol. III, ed. Bernard Gagnebin and Marcel Raymond, Paris, Gallimard.

Schmitt, C. (1932/1976), *The Concept of the political*, New Brunswick, Rutgers.

Sen, A., and B.Williams (ed.) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tamir, Y. (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press.

Warnke, G. (1992), *Justice and Interpretation*, Cambridge, Polity Press.

Scrierile lui John Rawls*

„A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgements on the Moral Worth of Character", 1950, *Dissertation Abstracts* 15, 1955, 608-609.

„Outline of a Decision Procedure for Ethics", *Philosophical Review* 60, 1951, 177-197.

„Review of An Examination of the Place of Reason in Ethics, by Stephen Toulmin", *The Philosophical Review* 60, 1951, 572-580.

„Two Concepts of Rules", *The Philosophical Review* 64, 1955, 3-32.

„Justice as Fairness", *Philosophical Review* 67, 1958, 164-194 .

„Constitutional Liberty and the Concept of Justice", în *Nomos VI: Justice*, ed. Carl J. Friedrich, John W. Chapman, New York Atherton, 1963, 98-125.

„The Sense of Justice", *The Philosophical Review* 72, 1963, 281-305.

„Legal Obligation and the Duty of Fair Play", în *Law and Philosophy*, ed. Sidney Hook, New York, New York University Press, 1964, 3-18.

„Distributive Justice", *Philosophy, Politics, and Society*, Third Series, ed. Peter Laslett, W.G. Runciman, Oxford, Basil Blackwell, 1967, 58-82.

„Distributive Justice: Some Addenda", *Natural Law Forum* 13, 1968, 51-71.

„The Justification of Civil Disobedience", în *Civil Disobedience: Theory and Practice*, ed. Hugo A. Bedau, New York, Pegasus, 1969, 240-255.

A Theory of Justice, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.

A Theory of Justice, ediția a doua revizuită, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.

„Justice as Reciprocity", în *Utilitarianism: John Stuart Mill, with Critical Essays*, ed. Samuel Gorowitz, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1971.

„Reply to Lyons and Teitelman", *The Journal of Philosophy* 69, 1972, 556-557.

„Some Reasons for the Maximin Criterion", *American Economic Review* 64, 1974, 141-146.

„Reply to Alexander and Musgrave", *Quarterly Journal of Economics* 88, 1974, 633-655.

„Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 84, 1975, 536-554.

„The Independence of Moral Theory", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 48, 1975, 5-22.

„A Kantian Conception of Equality", *Cambridge Review*, 1975, 94-99; republicată ca „A Well-Ordered Society" în *Philosophy, Politics, and Society*, vol. 5, ed. Peter Laslett, James Fishkin, Oxford, Blackwell, 1979, p, 6-20.

„The Basic Structure as Subject", *American Philosophical Quarterly* 14, 1977; o versiune extinsă și revizuită apare în *Values and Morals*, ed. Alan Goldman, Jaegwon Kim, Dordrecht, Reidel 1978.

* Pentru alcătuirea bibliografiei am folosit următoarele surse: Thomas Pogge, *John Rawls*, München, C.H. Verlag, 1994, și Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

„Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy* 77, 1980, 515-572.
„Social Unity and Primary Goods", în *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya K. Sen, Bernard Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 159-186.
„The Basic Liberties and Their Priority", *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. III, ed. Sterlin McMurrin, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, 3-87.
„Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, 223-252.
„The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1987, 1-25.
„The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs* 17, 1988, 251-276.
„The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *New York University Law Review* 64, 1989, 233-255.
„Themes in Kant's Moral Philosophy", în *Kant's Transcendental Deductions*, ed. Eckart Förster, Stanford, Stanford University Press, 1989, 81-113.
„Roderick Firth:His Life and Work", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51, 1991, pp. 109-118.
Political Liberalism, New York, Columbia University Press, 1993.
Political Liberalism, ediția a doua paperback cu o nouă introducere și „Reply to Habermas", New York, Columbia University Press, 1996.
„The Law of Peoples", în *On Human Rights*, ed. Stephen Shute, Susan Hurley, New York, Basic Books, 1993, 41-82.
„Reply to Habermas", *Journal of Philosophy*, 92, 1995,132-180.
„Fifty Years after Hiroshima", *Dissent*, Summer 1995, 323-327.
„The Idea of Public Reason Revisited", *University of Chicago Law Review* 64,1997, 765-807.
Collected Papers, ed. Samuel Freeman, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
The Law of Peoples, care include „The Idea of Public Reason Revisited", Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
Lectures on the History of Moral Philosophy, ed. Barbara Herman, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.
Justice as Fairness: *A Restatement*, ed. Erin Kelley, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001.
Lessons on the History of Political Philosophy, ed. Samuel Freeman, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007.

Prezentarea autorilor studiilor

Catherine Audard

Visiting Fellow și Chair al *Forumului pentru Filozofie Europeană*, London School of Economics. Predă cursuri de filozofie politică la Ecole Normale Superieure, Paris, Université de Lille-III, New School for Social Research, New York. A editat: *John Rawls, Politique et métaphysique*, Paris, PUF, 2004; *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 vol., Paris, PUF, 1999. A tradus în limba franceză John Stuart Mill- *L'utilitarisme*, PUF, 1999 și John Rawls- *Le libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, și *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987, ediția a doua 1997.

Ovidiu Caraiani (n. 1955)

Lector doctor la Departamentul de Științe Socio-Umane, Universitatea Politehnică București, unde predă cursuri de teorie politică și istoria gândirii politice. Este membru în colegiul editorial, *Perspective in European Politics and Society*, University of Dundee și al *Collingwood Society*, Cardiff University, și a fost Visiting Professor al Academiei Britanice și al Academiei Poloneze (1996-1997). A publicat *Individ sau Colectivitate? Despre o controversă românească istorică*, Printech, 2000, a editat „Liberalismul lui John Rawls", *Polis*, 1, 1999, și studii de specialitate în *Political Studies*, *Polish Review of Sociology*, *Polis*.

Rex Martin (n. 1935)

Profesor de filozofie, University of Kansas și Visiting Professor, Cardiff University. Este Vice-Președinte al *International Association for Philosophy of Law and Social Sciences*, iar între 1993-1995 a fost Președintele secției americane a acestei asociații. A publicat: *Historical Explanations. Re-enactment and Practical Inference*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1997; *Rawls and Rights*, Lawrence, University of Kansas Press, 1985; *A Syistem of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1993. A editat: *R.G. Collingwood Essay on Metaphysics*, Clarendon, Oxford University Press, !998, și împreună cu Mark Singer volumul *G.C. MacCallum – Legislative Intent, and Other Essays on Law, Politics, and Morality*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993.

Onora O'Neill (n. 1941)

Profesor de filozofie morală și politică și *Principal* Newnham College, Cambridge, iar din 2005 este *President of British Academy*. A publicat: *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000: *Towards Justice and Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Development and Justice*, London, George Allen and Unwin, 1986.

Thomas Pogge (n. 1954)

Profesor de filozofie, Columbia University, și Fellow al Institute for Advanced Studies, Princeton University. A obținut titlul de doctor în filozofie (1983) la Harvard Universty, sub îndrumarea lui John Rawls. Este membru al Academiei de Știință din Norvegia și face parte din colectivul editorial al unor prestigioase reviste de filozofie: *Ethics*, *Zeitschrift für Philosophische Forschung, Ethical Theory and Moral Practice*, și *Fakta*. A publicat trei cărți de referință, pe lângă numeroase articole și studii: *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press 2002; *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989; *John Rawls*, München, C.H. Verlag, 1994.

Conceput ca un îndrumar în studiul filozofiei lui John Rawls, volumul este structurat în două părți. Partea întâi cuprinde, pentru prima dată în limba română, o selecție de fragmente din opera sa fundamentală, *A Theory of Justice*, relevante pentru înțelegerea teoriei dreptății ca imparțialitate. Partea a doua conține cinci studii critice ce tratează câteva din temele majore ale filozofiei rawlsiane și controversele pe care acestea le-au generat: normativismul și proceduralismul dreptății ca imparțialitate; supozițiile metodologice și implicațiile idealizărilor implicit asumate de Rawls; dreptatea ca imparțialitate din perspectiva criticii lui Nozick; argumentele în favoarea celor două principii ale dreptății și principalele obiecții critice; rolul conceptului de rațiune publică în fundamentarea consensului politic și criticile aduse de post-marxism, comunitarianism, feminism și de Habermas.

John Rawls: O teorie a dreptății (fragmente) • Ovidiu Caraiani: Cât de imparțială este dreptatea ca imparțialitate? • Onora O'Neill: Despre metoda *Teoriei dreptății* • Thomas Pogge: Esența demersului rawlsian • Rex Martin: De la *O teorie a dreptății* la *Liberalismul politic* • Catherine Audard: Stabilizând democrația: propune Rawls o concepție despre cetățenie?

ISBN 978-973-711-142-5
9 789737 111425

LEI 27.50